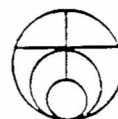
NOÇÕES DE ONTO-TEO-LOGIA

CAPÍTULOS DE 1 A 6

LUIZ SÉRGIO COELHO DE SAMPAIO

INSTITUTO CULTURA-NOVA

Rio de Janeiro, 1985

Sampaio, Luiz Sérgio Coelho de.

S192n Noções de onto-teo-logia/Luiz Sérgio Coelho de Sampaio. Rio de Janeiro, 1985.

Bibliografia.

1. Teologia. 2. Angelologia. 3. Filosofia. 4. Teoria dos Grupos. 5. Matemática. I. Título.

CDD.230

Índice para Catálogo Sistemático

Teologia	230
Angelologia	235.3
Filosofia	100
Teoria dos Grupos: Álgebra: Matemática	512.22
Matemática	510

ISBN

SIGNO I PARA A CULTURA-NOVA
(IDEOGRAMA)

SIGNO DA IDENTIDADE
(LÓG. TRANSCENDENTAL)

D | D

SIGNO DA DIFERENÇA
(LÓG. DA DIFERENÇA: INTUICIONISTA E DO PARADOXO)

I/D

signo D História

SIGNO DA SÍNTESE DA IDENTIDADE E DA DIFERENÇA
(LÓG. DIALÉTICA)

D_1 D_2 D/²

SIGNO DA SÍNTESE DA DIFERENÇA E DA DIFERENÇA
(LÓG. CLÁSSICA OU SISTÊMICA)

I/D/²

SIGNO DA SÍNTESE DA IDENTID. DA DIFERENÇA E DAS SÍNTESES DA IDENT./DIFERENÇA, DA DIFEREN./DIFERENÇA, DA IDENT./DIFERENÇA/DIFERENÇA.
(LÓG. DA SUBJETIVIDADE-EM-SUA-INTEGRIDADE)

I
IDENTIDADE
CÍRCULO

D IFERENÇA /
SEGMENTO DE RETA

10/18 cm

INSTITUTO CULTURA-NOVA

Eu sou o Alfa e o Ômega, o princípio e o fim, o primeiro e o derradeiro.

Apocalipse - 22,13

A desfiguração do pensar e o abuso do pensamento desfigurado só poderão ser superados por um pensar autêntico e originário, e por mais nada. Uma nova instauração desse último exige, antes de tudo, o regresso à questão sobre a referência essencial do Pensar com o Ser.

Heidegger - Introdução à Metafísica

AUTO - JUSTIFICAÇÃO À GUISA DE PRÓLOGO

Se para tentar a Teologia fosse condição necessária guardar a santidade, o autor, de pronto, confessa que não o faz, embora, conceda de coração, que se o fizesse, ainda que em mínimo grau, muito melhor se teria havido na empreitada.

Não é de admirar que, desperto, jamais tenha recebido a graça de qualquer particular sinal por menor que fosse. Nestas circunstâncias, é óbvio que, para obrar, tivesse que valer-se mesmo da própria cabeça, esticando-a o quanto pode — sabe Deus quanto!

A G R A D E C I M E N T O

Boa parte do que está aqui consignado foi pensado e elaborado durante os anos de 1985, 1986 e 1987, época em que sofríamos indisiosa e injustificada perseguição por parte de algumas autoridades da área de telecomunicações, em particular da Secretaria Geral do Ministério das Telecomunicações, da diretoria da Telebrás e da própria diretoria da Embratel, empresa esta última da qual éramos então simples funcionários. Tudo, diga-se de passagem, por motivos fúteis: uma tentativa apenas semi-bem-sucedida de minimizar as "comissões" na compra do primeiro satélite brasileiro, um genérico entusiasmo e seriedade no trato da coisa pública, a promoção de alguns cursos de estofo cultural, a criação do utópico Projeto Ciranda, e talvez, o mais grave, a insistência em preservar para nós e para os outros algum espaço à criatividade. Como se vê, coisas reconhecidamente de baixo teor sócio-subversivo, perfeitamente contornáveis, já hoje, mesmo com os ainda parcos poderes terapêuticos da psicanálise insti-

tucionalizada. Os fatos tornaram-se, à época, do conhecimento de muitos, e podemos aqui contar ministros civis e militares, dignatários eclesiásticos, intelectuais, jornalistas, parlamentares, etc., etc., sem falar, é claro, em centenas, talvez milhares, de funcionários e diretores das empresas do setor, aí incluída, a própria Embratel. A imensa maioria, gente de reconhecida seriedade — seriedade à brasileira, note-se, pois é bem disso que se trata. Fato foi que não apareceu ninguém com uma pequena dose de coragem — e com possibilidade de acesso, naturalmente — para perguntar ao ministro da área, o todo poderoso de então, se dele partira, em verdade, aquela torpe orientação. Se tão pouca coragem havia para esta simples indagação, como imaginar que alguma houvesse para desafiar o impessoal, mas efetivo exercício persecutório, de que éramos vítima? E assim, foram-se três longos anos.

Durante estes tempos tão duros — tanto do ponto de vista material quanto lógico-espiritual — com pouquíssimas exceções , e aí, duas sobressaíram justo pela coragem, pelo precioso senso de solidariedade, sem falar, é claro, pela imprescindível sabedoria para encontrar meios e modos de nos proporcionarem, por longo tempo e continuadamente, a ajuda na consecução do presente trabalho — desde a localização de imprecisas referências bibliográficas ao leva e traz de manuscritos para datilografia. Foram eles o Cel. Dalton Pereira e Sonia Regina Thadeu, companheiros de trabalho da Embratel, aos quais dedico este trabalho como testemunho do meu imenso reconhecimento.

ÍNDICE

INTRODUÇÃO

O impulso para elaboração de uma introdução à teologia nasceu na seqüência de alguns trabalhos nossos anteriores. Havíamos já tratado do mundo fenomênico e do mundo objetivo — lógico, concreto e simbólico — bem como incursionáramos com alguma profundidade ao mundo subjetivo — pessoal e social. Se já chegáramos a tanto, porque não prosseguir nessa escalada? Quem tivesse a oportunidade de ler estes trabalhos, concordaria, por certo, que tentar continuar tornava-se quase que uma compulsão.

Justamente por ter nascido na seqüência de um laborioso processo, a presente Introdução carrega enormes compromissos de partida e isto marca-lhe profundamente os caminhos e o estilo. Por isso, em pouco se parece com as teologias de estilo tradicional, mesmo com aquelas de teólogos ditos modernos. Apresenta-se com um estilo muito próprio, fazendo apelo, quase que exclusivamente, a considerações de ordem "racional" e quase nada à revelação e à fé. Apenas para ajudar a compreensão do leitor, admitindo-se que a Cabala, tanto judaica, como cristã, tenham se socorrido da aritmética para suas especulações teológicas, diríamos — se isso não se afigura muito pretencioso — que o presente trabalho assume ares de uma Cabala algébrica.

Algumas pessoas de nosso círculo de relações vêm nos criticando pelos exageros "racionalistas" argüindo que existem caminhos mais diretos e seguros para Deus. Poderíamos até concordar, mas o que ora está em jogo não é uma questão de economia ou eficácia. Ademais, estas mesmas pessoas falam de um lugar muito próprio, pois, pode-se dizer, já nasceram crentes e muito provavelmente jamais assaltaram-lhes quaisquer dúvidas sobre sua fé, o que não consideramos seja, hoje, o caso mais geral. Diríamos mesmo que o público que visamos é um público bem específico, o dos céticos e dos ateus convictos, pois, em suas intenções mais fundas, este livro pretende-se uma provocação, não necessariamente agressiva e espalhafatosa, porém, calma e estrategicamente cuidada. Assim fazemos, menos por uma pretensa virtude, que por um vício arraigado, que não sabemos bem como nem onde foi adquirido. Não é, pois, um livro para fazer convergir, é um livro para dividir, para excluir os espaços cinzentos, não se excluindo — seria a glória! — que ao cabo, acabássemos todos de um mesmo lado.

Um grande número de teólogos e exegetas hierárquicos, sem a menor cerimônia, distribuem juízos, ditos ortodoxos, de aprovação e censura, afirmando que Deus pensou isto ou aquilo, que Deus queria assim ou assado e quejandas. É a famigerada "teologia das fórmulas", processo de fixação pretenciosa de uma **cadeia de significantes** que a pretexto de **encerrar** um sentido, em verdade, **encerra** autoritariamente a **discussão**. Salve-se o sistema, o sentido que vá, literalmente, para o diabo! Isto sempre nos pareceu extremamente chocante, soando-nos como a maior das impiedades, manifesta falta de humildade cristã. Pensamos completamente diferente. O assunto que nos convoca é de extrema dificuldade — para não dizer, periculosidade — de sorte que, todas as afirmações sobre Ele, devem ser cercadas de grande zelo e prudência, devendo nós estarmos sempre prontos a pô-las de quarentena e até reformulá-las totalmente ao primeiro sinal de nossa consciência crítica e ética. É com este espírito que gostaríamos de ser lidos. Nossa maior tristeza seria saber um dia, que em qualquer medida, nosso trabalho foi motivo, pretexto ou

lá o que seja, para o menor dos descaminhos. Caso aconteça, sejamos de antemão perdoados na intenção, que esta, afirmamos, nunca houve.

Algum tempo após termos redigido a parte anterior desta Introdução tivemos a oportunidade de ler o magnífico *Dieu existe-t-il?* de Hans Küng |1|. No final da parte C intitulada *Le défi de l'athéisme* Küng honestamente declara:

> *Face aux objections largement justifiées que la critique antireligieuse élève contre l'apologétique théologique malhonnête, et face au plaidoyer pour um "rationalisme critique", la théologie catholique, protestante et orthodoxe a aujourd'hui besoin d'um "plaidoyer pour une théologie critique", pour une théologie impérativemente loyale et franche, pour une théologie sérieuse.*

A seguir, o autor aponta as exigências gerais a que deve satisfazer uma *théologie sérieuse* que resumidamente seriam:

a) Abster-se de um acesso elitista e privilegiado à verdade.

b) Não pretender uma plena e total possessão da verdade, assim como de seu monopólio.

c) Não se contentar com a tolerância apiedada que se costuma dar aos "saberes" não exatos e arbitrários.

d) Recusar seu aval tanto à simples fé do "bom senso" como à consolidação dum *sistème clerical*; deve perseguir a verdade plena e inteira.

Sem dúvida, nada há de mais criterioso e urgente neste campo. Não terão ainda os teólogos oficiais — assim como os que esperam a vez — percebido que o prestígio da ciência vis-à-vis à teologia, talvez, se deva bem menos aos seus êxitos e realizações tecnológicas, que ao ainda relativamente elevado nível ético que rege a comunidade científica? Medido, por exemplo, em

termos de humildade sincera ante seu "objeto" quem não percebe e valoriza a enorme distância hoje flagrante entre a atitude do cientista e a do téologo? E o nível de tolerância para com idéias divergentes? Poderíamos alargar muito mais a comparação, e a vantagem estaria sempre do lado dos cientistas.

Poder-se-ia objetar que a diferença de atitudes justifica-se pe la própria diferença dos "objetos". Que a atitude dogmática — para não dizer coisa pior — dos téologos é uma exigência de seu próprio "objeto", no caso, não apenas o Absoluto, mas Este enquanto por si mesmo revelado. Mas pode-se de sã consciência defender a tese da total transparência e compreensibilidade do revelado? Se houvesse de fato tal circunstância qual a necessi dade de uma teologia? Como se poderia justificar o zelo poli cialesco por uma pretensa exegese ortodoxa? E acima de tudo, como conciliar esta tese com o dogma mais ou menos implícito da transcedência absoluta de Deus, em especial, da incognoscibilida de dos Seus desígnios? Afinal, onde caberia a exigência de fé?

Küng tem plena razão em suas observações críticas, e consequen temente, em seu clamor por uma teologia séria, poder-se-ia di zer até, por uma teologia mais honesta.

Ainda nesta mesma obra Küng reprova com veemência a estratégia defensiva da teologia em relação à ciência e seus sucessivos progressos, e defende um posicionamento menos covarde da primei ra em relação a segunda. Ao tecer considerações críticas à crítica freudiana da religião, ainda na parte C acima referida, ele se pergunta com inteira propriedade:

> *... au lieu d'un face-à-face hostile et polémique, ou de démarches parallèles et pacifiques qui ne si rencontrent pas, ne faut-il pas désormais chercher une rencontre qui favorise à la fois la critique et le dialogue entre théologie et science, et notammente en tre théologie et science de la nature?*

Ao lermos isto e muitíssimo mais que lá está na obra do corajo

so teólogo de Tübingen, demo-nos conta, ainda que a posteriori, de uma das motivações subterrâneas de nosso trabalho, por certo, não a menor: a urgente precisão, de algum modo, de se tentar uma teologia séria. Uma teologia em aberto diálogo crítico com a ciência de nosso tempo, que pudesse ser aceita sem que fosse necessário violentar nossa ainda frágil e titubiante razão. Que, de uma vez por todas, renunciasse ao caminho do terrorismo, da fácil exploração de naturais temores infantis frente aos terríveis poderes de um pai imaginário. Enfim, uma *théologie sérieuse*!

Mesmo que ignorássemos tudo o que até aqui foi dito, ainda assim, teríamos uma grande motivação para dirigirmo-nos para a problemática teológica. É uma justificativa muito peculiar a nós brasileiros. Não se vá pensar que pretendemos mostrar que Deus seja brasileiro! Talvez, aos menos avisados, o que vamos dizer possa soar um tanto estúrdio, mas o fato é que, do prisma do Brasil e dos brasileiros — tanto numa perspectiva histórica de longo prazo, quanto conjuntural presente — a teologia nos parece assunto de primordial relevância.

Atente-se: conforme já tivemos oportunidade de mostrar em outros trabalhos nossos — especialmente em *Lógica e cultura* [3] — a magna questão social é a questão da cultura. Um povo define-se por sua cultura e as dominações inter povos, quando duráveis e significativas, são produto de um diferencial cultural ou da fragilidade interna da cultura deste povo. O mesmo vale para as dominações internas de classe. O fundamento real de toda dominação, seja ela econômica ou política, em última instância, é de natureza cultural. Mesmo quando uma dominação se instala pela força das armas — vale dizer, politicamente — ela só se perpetua transformando-se em dominação cultural. Se tal metamorfose não acontece ou é inviável, a dominação pronto se dissolve, ou, não raro, se inverte. O exemplo mais evidente talvez seja o da Macedônia e Roma que dominando a Grécia acabaram tornando-se, na verdade, em executores da helenização de boa parte do mundo.

O sentido que aqui assumimos para o termo **cultura**, não é de mero conjunto de obras ou manifestações artísticas, mas sim, o do conjunto — mais ou menos coerente, mais ou menos inconsciente — dos esquemas interpretativos e parâmetros valorativos, que estruturam a sensibilidade assim como as relações de indivíduos e grupos consigo mesmos, com o outro, com o mundo e com o absoluto, e que, ao cabo, constitui o fundamento da identidade vivida do grupo. Se trata, pois, menos de conteúdos do que de formas ou modos operatórios, e por isso empregamos acima o termo **esquema**. Se aceita esta concepção para o termo cultura — ou mesmo outra que se lhe aproxime no espírito — não será difícil imaginar que estes esquemas sejam de natureza eminentemente lógica — daí podermos dizer que cada cultura assume ou realiza uma determinada potencialidade lógica e por ela pode ser essencialmente caracterizada. Ver anexo 1: *Noções elementares de lógica.*

De todas as facetas de uma cultura, a religião é, sem nenhuma dúvida, a mais importante, a mais crítica, na medida em que ela se pretende o núcleo central e invariante desta cultura, ou mais exatamente, seu ser absoluto. É verdade que muitas religiões assumem ares de trans-culturalidade — como é o caso, por exemplo, do catolicismo romano — porém, o fato é que a História não cansa de mostrar justo o contrário.

Ora, admitida a hipótese de que qualquer cultura tem seu fundamento numa determinada parcialidade lógica assumida, e ainda, aceite a hipótese de que na religião se condensa o absoluto de qualquer cultura, seremos obrigados a concluir que uma cultura, sua religião e sua lógica, em boa medida, são as mesmas. Seremos obrigados a admitir, ainda, um pouco mais: que a eventual fragilidade de um povo é, em verdade, sua fragilidade cultural, e, por conseqüência, uma outra face de sua fragilidade religiosa.

Quem se der ao cuidado de escutar com atenção um punhado de brasileiros tomados ao acaso terá que ficar abismado, senão alar-

mado, com o que eles pensam da religião e como, de fato, vivenciam suas relações com um pressuposto absoluto. Dificilmente se ouvirá coisas coincidentes de uma pessoa para outra, e o que é pior, coerentes quando vindas de uma mesma pessoa. A sensação é de caos, o que não quer dizer que aí não haja lógica; em verdade há, até demais; há uma multiplicidade de lógicas que só atuam topicamente; é compreensível que qualquer raciocínio ou simples ilação precise ser evitada para que a pessoa não venha se defrontar com sua própria desordem interior, que em se tratando de religião, se afigura como caos absoluto. Note-se que isto não deve ser visto como pura negatividade, muito menos como algo definitivo; talvez possa significar um processo particularmente complexo em andamento, uma convergência embargada por uma estabilização dominadora, e muitas outras coisas. Contudo, não deixa de ser preocupante, até mesmo alarmante; é, acima de tudo, um fenômeno a se compreender e buscar superar. Qualquer ação social efetiva que pretendamos empreender, por certo, exigirá a pré-compreensão desta nossa especialíssima problemática religiosa. Não temos a menor dúvida sobre isto: nada mais urgente hoje no Brasil, pois, que a reflexão teológica, séria, obviamente. Com esta afirmativa, consideramos mais que justificada a oportunidade da presente obra.

Esta obra está dividida em sete capítulos, o primeiro dos quais é dedicado à colocação da problemática teológica; neste discutimos inicialmente a questão das raízes existenciais e ético-sociais da problemática teológica; depois, apresentamos o leque de atitudes possíveis ante à mesma; segue-se uma pormenorizada discussão sobre a difícil e crucial questão do método em teologia e, sugere-se a adaptação à teologia do método da **síntese das projeções** largamente usado noutros campos do saber; encerra-se o capítulo com uma breve abordagem da atualíssima temática das relações entre ciência e teologia.

Dada a importância que a lógica irá assumir em nossas demarches teológicas, dedicamo-lhe todo o segundo capítulo. Discute-se ali a problemática das relações da lógica com a cultura e a re

ligião, e por fim, com a própria teologia.

O capítulo três é um apanhado geral sobre a lógica e a realidade na esfera mudana, que consideramos uma tarefa preliminar ao enfrentamento da esfera transcendente. Além de recensear as três estruturas onto-lógicas mundanas — a fenomênica, a objetiva e a subjetiva — procedemos ao inventário das estruturas epistemo-lógicas e praxio-lógicas correspondentes. Fecha-se o capítulo com um item específico sobre a paradoxal "experiência" da falta do transcendente, condição prévia do desejo e acesso ao Absoluto.

Lógica e realidade transcendentes buscadas pela via "natural" é, por certo, o tema central desta obra, e por isso, mereceu, dentre todos os capítulos, o maior detalhamento. Inicia-se com a retomada da questão metodológica em teologia, desta feita, com propósitos estratégicos bem definidos. Chega-se, por esta via, afinal, à determinação do status onto-lógico do ser-divino. Temos um item inteiramente dedicado à estabelecer precisões acerca da lógica do ser-divino e do ser-angélico. Passa-se, a seguir, à especificação dos atributos divinos, confrontando as concepções da tradição com aquelas derivadas do que foi estabelecido nos itens precedentes.

O capítulo abre espaço, ainda, para o trato de temais tais como: a comunicação intra-divina; as relações entre teologia e a moderna cosmologia; as relações de Deus com os homens. Encerramos o capítulo com algumas curiosas observações sobre a tradição cabalística judaica.

Ainda, lógica e realidade transcendentes será o tema do capítulo cinco, porém, agora, não mais pela via "natural" ascendente, mas pela via revelatória descendente. Abordamos inicialmente a velha questão das relações entre teologia natural e teologia revelada. A seguir, mostramos a perfeita harmonia entre a lógica do revelado na encarnação e paixão de Cristo e a lógica do ser-divino conforme caracterizada no capítulo quatro anterior. Por

último, são considerados outros modos revelatórios que a encar-
nação, e evidenciada a sua geral convergência.

A angelologia merece um capítulo especial — o de número seis — mais pelo desafio que o tema encerra nos dias atuais do que pro-
priamente por sua relevância intrínseca.

No capítulo final, de número sete, apresentamos um pequeno con-
junto de trabalhos monográficos tratando do trinitarismo de Pla-
tão a Hegel, passando pelo cristianismo patrístico.

Estão apensos, ainda, dois anexos, o primeiro é uma edição leve-
mente compactada de nosso trabalho *Noções elementares de lógica* |2|, considerado leitura prévia obrigatória para a presente onto-
-teo-logia. O segundo, são notas sobre a teoria axiomática dos grupos, no qual se procura mostrar como esta teoria básica da matemática reflete, de modo profundo, a estrutura fundamental Criador/criatura. Justifica-se assim a relevância desta teoria para a formalização de um sem número de saberes científicas, in-
do da física à antropologia estrutural.

1. A PROBLEMÁTICA TEOLÓGICA

De onde surgem nossas preocupações com o Absoluto? Têm suas raízes em nossa própria constituição ontológica ou nas teias de uma determinada configuração histórico-cultural? Traduzem uma certa necessidade reconhecível ou são um mero sintoma? Mais radicalmente, há um sentido autêntico na colocação da questão do Absoluto? Se admitirmos que tal problemática se nos afigura incontornável, que atitudes serão possíveis ante ela? São deste teor as questões que tentaremos enfrentar num primeiro momento.

Em seguida, teremos que nos haver com a velha questão do método, em outros termos, com a discussão das condições a priori de acesso ao Absoluto. Aqui, mais que em qualquer outra circunstância, se nos impõe e perspectiva crítica. Na oportunidade, iremos propor um caminho, de certo modo original no campo da teologia conquanto corriqueiro noutros campos da atividade teórica, especialmente, na física.

Ao término, discutiremos as relações da teologia com a lógica e com a ciência em geral, assunto de velha tradição polêmica.

1.1. Raízes e Atitudes

A filosofia do final do século XIX proclamava já a morte de Deus, embora estas poucas vozes só viessem a ser ouvidas quando as conseqüências do "acontecimento" já se faziam sentir de forma dramática. Os positivistas da atualidade vão mais além, pondo em questão a própria significação das proposições teológicas. Na psicanálise, o que se discute é apenas a possibilidade e a oportunidade ou não da cura de uma ilusão.

Podemos, passivamente, aceitar que estamos ante uma verdade irrevogável: Deus está realmente morto?

1.1.1. Raízes existenciais e pragmáticas

A problemática teológica a nosso ver, possui raízes existenciais. Kierkegaard |3| insiste em que o homem é, ao mesmo tempo, participação no finito e no infinito, não conciliados ou não sintetizados plenamente, como pensava Hegel. Daí a condição trágica do homem, eternamente uno e dividido. O homem não é um todo, mas guarda em si os traços de uma pré-existência ou de uma possibilidade lógica na unidade, e isso dá a dimensão de sua angústia. Que fazer? Buscar uma reconciliação? Desesperar? Aniquilar-se? É possível dissimular, esquecer, reprimir pergunta e resposta; impossível será, entretanto, suprimi-las, sem negar-nos como seres humanos.

Assim, se o problema fundamental é a **separação** , sua pré-ocupação fundamental é a re-união, a re-ligação, como normalmente se diz, a religião.

Como pôde se dar tal separação? Diríamos que de muitos modos, como se umas fossem metáforas das outras.

Podemos começar pela própria estrutura espistemológica elementar. O homem como consciência operatória é, necessariamente, consciência *de*, como enfatizam os fenomenólogos. A consciência, para se realizar, exige um argumento, algo que, de certa forma, se lhe contra-ponha. A consciência,enquanto reflexividade,é, no limite, infinitude ($I = I^2 \rightarrow I = I^n$, no limite $I = I^\infty$); enquanto operadora,exige um argumento que dela difere

(I necessariamente I ( ), vale dizer, consciência de ...) logo, caracterizando-se como carência, finitude. Vê-se pois, que na aparente unidade do ser-consciente, já se instala, subreptícia, a diferença, uma diferença de fundo entre finitude e infinitude (ver figura 1.1.1.a). Esta estrutura fundamental do ser humano já fora identificada e feita postulado número um da filosofia fichteana, há mais de cento e cinqüenta anos atrás.

A separação manifesta-se ainda sob a forma lógica da identidade e da diferença explícita, projetando-se a nível subjetivo como consciente e inconsciente. O homem não pode chegar a total auto-transparência, de sorte que, de algum modo, ele será sempre ele e o outro, consciente e inconsciente. Ver figura 1.1.1.b.

AS SEPARAÇÕES

	(a)	(b)	(c)	(d)	(e)
	CONSCIÊNCIA REFLEXA	CONSCIENTE IDENTIDADE	MASCULINO	HISTÓRIA	DEUS
	$I = I^{\infty}$	I	$I - D^2$	I/D	$I/D/^4$
UM					
	I( )	D	D - I/D	$D/^2$	$I/D/^2$
	CONSCIÊNCIA DE...	INCONSCIENTE DIFERENÇA	FEMININO	SISTEMA	HOMEM

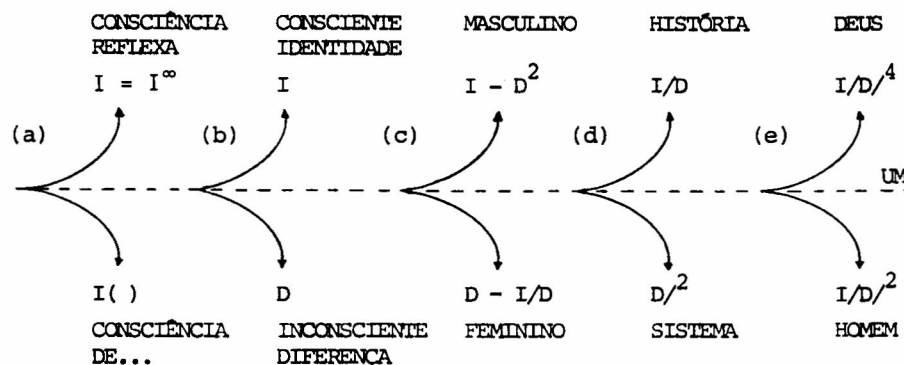



FIGURA 1.1.1

Ainda a nível do ser-subjetivo, a separação bio-lógica feminino/masculino se lhe apresenta como intransponível; o andrógino ficando como uma condição mítica perdida num passado longínquo, ou como modo de existência de um Deus inalcançável. (Ver figura 1.1.1.c).

Mas não é só: no plano social, sistema e história representam a mesma condição trágica da separação. É preciso manter-se o mesmo (sistema) para ter história ; simultaneamente é preciso ser outro, descontinuar-se, para instalar-se na historicidade.
Ver figura 1.1.1.d. No plano do discurso, repete-se a mesma situação entre o emissor e a fala, entre o dito e o inter-dito, entre o dito e o que ficou por dizer, e algumas outras mais.

Por fim, a tudo colmatando, temos a separação homem/Deus; em que pese o fato de o homem possuir um limitado nível de estruturação lógica, pelas artimanhas do simbolismo, consegue entrever além, intensivamente, algo que absolutamente lhe falta. Há o que é, e o que nos ultrapassa, evidência de uma diferença radical, absoluta, intransponível, a não ser - quem sabe?! - por uma especialíssima Graça. O Todo Outro, como tal, resume e simboliza todas as outras diferenças. Ver figura 1.1.1. e.

Chegamos pois à conclusão que estas diferenças são constitutivas do próprio homem, e que realimentam-se umas às outras sob a forma de mútua metaforização, de sorte que, a não ser pela má fé, o homem não pode dela se furtar. Enfrentar corajosamente a problemática da re-conciliação, da re-união, enfim, da religião, é o que lhe resta.

Não fosse pela via existencial, a problemática do Absoluto se nos imporia por via sócio-moral do imperativo prático, como diria Kant. Deixar as regras de comportamento ético no terreno do puramente relativo é dar oportunidade que alguém usurpe o lugar do Absoluto, que poderá ser a família, a pátria, os bens materiais, a figura carismática, o sistema, o bezerro de ouro, o desejo,etc. e, pior que tudo, a si próprio. "Se Deus não existisse tudo seria permitido", já se disse com insistência e com toda razão. A ética exige um horizonte absoluto transcendente que dê uma direção preferencial à ação, e é justo essa direção que a pode caracterizar como ética e não apenas como ação funcional/adaptativa.

1.1.2. Atitudes básicas

O mito além de muitas outras coisas mais, é o produto da transformação de uma estrutura em uma seqüência, de um sistema em uma estória.

É a inevitável conseqüencia de se fazer passar o vivido estrutu

ral por um filtro expressivo linear que no caso é nossa linguagem falada.

Assim, a vivência da separação, da convivência não plenamente resolvida da identidade e da diferença, é transformada no mito da "idade de ouro", do paraíso perdido, devendo-se a perda a um procedimento pecaminoso ou à força de um acontecimento fortuito que a perpetrou. Vide figura 1.1.2.a.

Em qualquer caso, a instauração deste acontecimento pretérito, problematiza nosso futuro; a origem exige um destino, pois a flexa do tempo impõe-nos, inapelavelmente, a marcha avante.

Nestas circunstâncias, são-nos possíveis três atitudes básicas. A primeira é a reconciliação pelo abandono do desejo ou da diferença que é a sua forma (lógica). É o que nos propõe o budismo, o que nos sugere Schopenhauer, do que nos tenta convencer Heidegger. Para este, nossa dificuldade vem de termo-nos embrenhado na objetividade, no pensar técnico (na diferença da diferença) e assim permitido a separação de ser e pensar, em outras palavras, de termos esquecido a questão do ser. Seria então preciso voltar ao estado originário, àquele dos fundadores da filosofia, Anaximandro, Heráclito e Parmênides, para os quais ser e pensar ainda que discriminados, juntos se mantinham em estado de co-pertinência. Em termos religiosos, tal atitude geraria uma **teologia da angústia**. Ver figura 1.1.2b.
A segunda alternativa é de uma reconciliação prospectiva. A separação era inevitável e tornou-se irreversível; só há solução no futuro. Trata-se de um pensamento - filosofia ou teologia - da esperança, e aí se enquadra a proposta cristã, bem como os pensamentos de Hegel e Marx. Ver figura 1.1.2.c.

ATITUDES FUNDAMENTAIS DIANTE DA SEPARAÇÃO

(a) IDENTIDADE — DIFERENÇA
ACONTECIMENTO INICIAL NEUTRO OU PECAMINOSO

(b) RECONCILIAÇÃO POR ABANDONO DO DESEJO
●Budismo
●Schopenhauer
●Heidegger

(c) RECONCILIAÇÃO PROSPECTIVA
●Cristianismo
●Marxismo

(d) ACEITAÇÃO DO INEXORÁVEL NA CONFORMIDADE OU NO DESESPERO
●Kierkegaard

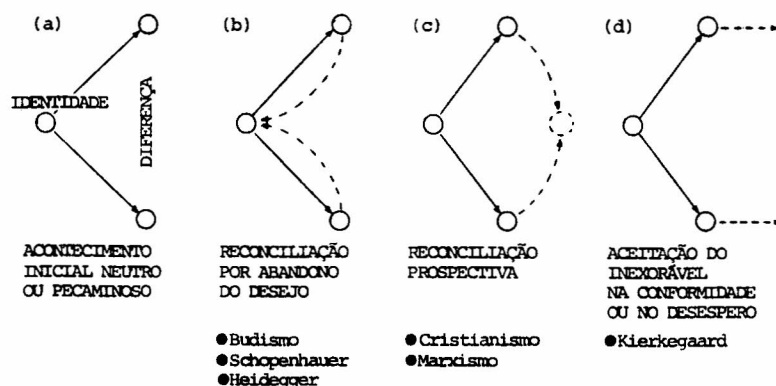



FIGURA 1.1.2

Como terceira alternativa temos a aceitação da situação de separação, considerada como inexorável e irrecorrível, pelo menos para nossa condição terrena. Podemos nela instalarmo-nos na conformidade ou no desespero, não importa; não há possibilidade, mesmo futura, de reconciliação. É assim que, por exemplo, os gregos, e mais recentemente Kierkegaard retratam a autêntica condição humana. Tal atitude geraria, em termos religiosos, uma **teologia trágica** (ou, as vezes, **cínica**).Ver figura 1.1.2d .

Há uma quarta atitude, que não foi ainda mencionada porque não parte da hipótese do "acontecimento" inicial. Diz-nos simplesmente que há diferença e que a diferença é tudo e sempre foi e será. Neste caso somos remetidos a uma atemporalidade, ao imperativo do eterno retorno, a um círculo onde não se pode discernir qualquer origem, começo ou fundamento; é tal como Nietzsche por exemplo, enxerga a condição humana; de certo modo, também ao estruturalismo, podemos atribuir a mesma visão de mundo.

A não ser que admitíssimos um Deus perverso ou um politeísmo permissivo, não vemos como fugir a uma teologia da esperança, como é a convicção fundamental do cristianismo. É por aí que seguiremos com todos os riscos de perdemo-nos; risco que, por sinal, é inerente a esta escolha.

Se o leitor bem atentou para o que ficou dito no início deste item, há de concordar que, ao assim optarmos, não estamos implicitamente aceitando a estória contada, pois podemos muito bem des-linearizá-la, assumindo sua "essência" e dispensando o aludido processo expressivo mitologizante. Aqui não se pode deixar de citar a figura de Rudolf Bultmann |1| que levantou o problema de desmitização que veio se tornar um dos principais temas da teologia cristã de atualidade , e nem a figura de Diégues| 2 |, que com seu *Jésus* pôs as coisas em seus devidos lugares.

1.2 Questão do Método em Geral

Kant mostrou, tanto por seus acertos quanto pelos seus erros, quão difícil é responder à questão de como é possível o conhecimento das coisas deste mundo; o que dizer então da mesma questão colocada agora relativamente ao conhecimento do Absoluto?

O próprio Kant se pôs também esta questão e dela saiu por vias

travessas: **liberdade**, **imortalidade**, **Deus** são noções a cujo referente não tem acesso a razão teórica, devendo ser postos como imperativos da razão prática. Esta resposta, levada às últimas conseqüências - e o foi, já num ambiente de aberta crítica social - só poderia levar à redução do Absoluto a uma mera invenção ideológica da classe dominante para melhor perpetuar a "boa ordem social". Exatamente aí que chegaram, tempos depois, Feuerbach, Marx e tantos outros.

De qualquer maneira, o modo kantiano de colocar a questão permanece: como é possível o conhecimento teológico?

As respostas até hoje dadas, a nosso ver, são extremamente insatisfatórias. Assim, caracterizá-las, depois criticá-las, seria um trabalho bastante penoso, demandaria muitas páginas, ademais, o quanto nos serviria? Por isso, restringiremo-nos aqui a uns poucos comentários gerais sobre a questão, pois, no próximo item, apresentaremos uma proposta metodológica que, a nosso juízo, responde melhor à questão acima colocada: como é possível o conhecimento teológico?

Sabemos que a problemática epistemológica é necessariamente correlata à problemática onto-lógica, de sorte que, a resposta que viermos dar à primeira no caso da teologia, estará estreitamente vinculada a como tenhamos pré-concebido a "relação" ontológica Deus/homem. Costuma-se |5| ordenar esta última em torno das noções de transcedência e imanência. As posições distribuir-se-iam assim conforme o peso recaisse mais numa ou noutra destas "sub-relações" ontológicas.

A teologia católica, enquanto esteve submetida à ortodoxia tomista, manteve uma relativa uniformidade de vista sobre a questão. Partia-se de que a relação fundamental Deus/homem seria a de causa (eficiente)/efeito, o que proporcionaria uma similitude da criatura relativamente ao Criador: *omne agens agit simile sibi*. Com esta pressuposição estabelecia-se a possibilidade do que se denomina "analogia de intrínseca atribuição", vale dizer, a possibilidade de que alguns predicados aplicáveis ao homem pudessem ser também aplicáveis, com propriedade, a Deus, desde que devidamente qualificados em "grau" de eminência.

Pensava-se assim que com a analogia de intrínseca atribuição es-
taria sendo mantido um justo equilíbrio entre os pesos da ima-
nência e da transcendência de Deus em relação ao mundo criado.

A teologia protestante, ao contrário da católica, se apresenta historicamente com um amplo espectro de posições, que vai da franca prevalência da imanência nas teologias que caíram sob a influência do racionalismo e do iluminismo, até às posições que dão aberto privilégio à transcendência, estas, aliás, mais con-
sentâneas com o pensamento dos reformadores.

Karl Barth, um dos maiores teólogos protestantes da modernida-
de, de per si, ilustra esta variabilidade: no início de sua carreira faz uso do método dito positivo, que estatui a razão como acesso necessário à compreensão da Revelação. Passa-se de-
pois para o método dialético - no sentido kierkegaardiano do ter-
mo, isto é, dialética como jogo das negações inconciliáveis. Nu-
ma terceira e última fase, sem renegar inteiramente a dialéti-
ca, propõe um novo método que ele próprio denomina *analogia fi-
dei* . Não chega a esta sem antes proceder a uma severa crítica da concepção da analogia de uso tradicional entre os católicos. Esta é por ele caracterizada como *analogia entis* - analogia segundo o ser - que vê como uma tentativa abusiva de elevar-se ao Absoluto pela só força da razão humana, portanto transgredin-
do o princípio estabelecido da diferença qualitativa infinita separando o homem de Deus.

Segundo ele, a *analogia fidei* (analogia segundo a fé) supera estas dificuldades. Parte de que só podemos compreender a pala-
vra de Deus pela graça divina, uma espécie de transposição para o plano lingüístico do radicalismo da *sola fidei* , tese cen-
tral do protestantismo ortodoxo.

Afirma que a linguagem, como tudo mais, é criação divina, asser-
tiva esta que levada ao pé da letra, torna-se também uma trans-
posição do velho criacionismo biológico, agora, para o campo simbólico. Desta maneira, nossa linguagem teria sido criada por Deus com o propósito de que pudéssemos falar d'Ele com pro-
priedade. Mas quem poderia alegar que realmente o faz?

Para atenuar o radicalismo de sua premissa, Barth estabelece uma distinção entre forma e conteúdo, a partir do que pode dizer que a Revelação se nos apresenta sob uma forma mundana porém com um conteúdo concretíssimo, a verdade divina em pessoa; não estamos aí muito longe do idealismo platônico. O resultado é que, ao final, Deus concede ao homem o dom dos símbolos que o habilitam a conhecê-lo, porém dentro dos estreitos limites demarcados pela infinita diferença qualitativa que os separa, pelo que, Deus permanecerá sempre misterioso e inefável para os homens.

Os resultados a que chega a *analogia fidei*, a nosso juízo, não diferem em muito daqueles que se obtinham por via da *analogia entis*, o que é corroborado por Mondin |5| que observa que entre as duas analogias não há outra diferença que aquela da simples ênfase relativa, de um lado na transcedência, de outro, na imanência de Deus.

A propósito, em Barth estamos frente a um exemplo daquilo que caracterizamos como ilimitada empáfia teológica. Querendo ele aparentemente marcar a infinita diferença qualitativa dos homens em relação a Deus não se apercebe que ao falar tão autoritariamente da fala de Deus está, a rigor, fazendo meta-linguagem da linguagem divina. Ao cabo, a fé em Barth passa a ser uma garantia da nossa fé em Deus.

A dificuldade da analogia não está neste ou naquele tipo, *entis* ou *fidei*, mas na própria analogia. A asserção de uma analogia exige o prévio conhecimento, ainda que parcial, das realidades em jogo.

Da analogia constatada, fazemos dois usos: o primeiro, inferencial; o segundo, expressivo. No uso inferencial, quando se mantém no estreito limite de pura sugestão, nada há a objetar, mas também nada definitivo e seguro dela se pode tirar. Se extrapolarmos estes limites, de modo geral, caímos no erro. No uso expressivo, a analogia serve de base à metáfora: se o atributo x aplica-se com propriedade a A, e se A é análogo a B, então pode-se, como recurso retórico, aplicar x a B. A analogia entre

A e B baseia-se na identidade parcial entre A e B, de sorte que x pode ser ou não um atributo que caiba propriamente a A e a B. Se couber, a metáfora perderá todo seu poder expressivo, caso contrário, ela poderá ser mais ou menos feliz. Que concluímos? Que a metáfora quando funciona, é, praticamente, uma mentira que simboliza a verdade.

Assim, no melhor dos casos, se entendermos analogia como metáfora do termo "metáfora", seu uso em teologia poderá ter uma justificativa simplesmente expressiva, jamais podendo constituir-se num modo de acesso à realidade divina.

Não poderíamos terminar este item sem antes citar dois teólogos, um do lado protestante, outro do lado católico, respectivamente Paul Tillich |8| e Karl Rahner |7| que vieram trazer novas luzes sobre a questão. Tillich parte de que entre Deus e os homens vige a "correlação" tipo específico de relação que se contrapõe à "polaridade". Nesta última, a relação entre os "membros" é tensa e contingente, enquanto que na correlação existe um paralelismo necessário entre eles. Esta relação ontológica justifica que se faça recurso no plano epistemológico, ao simbolismo. Para Tillich |8|, o símbolo é uma espécie particular de signo, que tem a propriedade de participar do poder e da realidade daquilo para o qual aponta.

O símbolo tem um duplo papel: um, objetivo, de revelar o espaço de uma nova realidade; outro, subjetivo, de despertar a sensibilidade do homem para estas mesmas realidades. Tudo que é criado, de certo modo, pode se fazer símbolo do Criador, mas o faz sempre imperfeitamente. O símbolo por excelência, norma para todos os demais, é o próprio Cristo, que sacrificando sua própria realidade humana, finita, deixa transparecer, na plenitude, a realidade infinita de Deus.

Critica-se Paul Tillich por se considerar que o princípio da correlação leva a uma exagerada aproximação entre a realidade divina e a realidade humana, entrementes, a doutrina do símbolo tem o grande mérito de trazer à teologia os enormes recursos compreensivos da semiologia moderna. Mais precisamente, em

Tillich a linguagem passa a ser um personagem ativo no processo de busca do Absoluto. Não poderia ser de outra maneira, pois o termo "Absoluto" para o homem, não pode ter um referente ou significado extensivo; não se pode pretender, alguma vez, por-se frente a frente do Absoluto. Nesta condição, "Absoluto" só pode ter para nós um significado intensivo, portanto, completamente especificado dentro dos limites de uma determinada linguagem. O mesmo ocorre com a matemática, daí um sentimento obscuro, mas generalizado, que, de algum modo, a matemática tem a ver alguma coisa com o divino.

Vejamos agora a contribuição de Rahner |7|. Diremos que ela é indireta, mas de grande profundidade. Como em Barth, a relação ontológica de base entre o homem e Deus, é unilateral, do último para o primeiro, e identifica-se como Graça.

A doutrina da Graça em Rahner difere em um ponto fundamental daquela de Barth. Ao menos sob um aspecto ela se exerce de um modo que mesmo a **queda** não pode apagar; um ato de responsabilidade humana não tem possibilidade de anular um ato divino tão fundamental como é a própria auto-comunicação de Deus ao homem: o criá-lo semelhante a si. Vejamos o que diz o próprio Rahner:

> *Não podemos dar a esta graça todo o seu significado se não for no interior de uma problemática antropológica transcendental. Sem prejuízo de fato que ela é Deus mesmo comunicando-se, e justamente enquanto graça comunicada ela não é uma "coisa", porém uma determinação do sujeito espiritual como tal, abrindo-o à imediatidade de Deus.*

Vemos que há um modo de revelar-se de Deus que vai se constituir em determinação primordial do sujeito humano, que nós identificamos como ser-consciente. Prévia à Revelação-simbólica haveria, pois, uma Revelação-lógica imediata, constitutiva e universal.

Como o ser-consciente tem por correlato objetivo o instaurar-se na temporalidade, a todo homem está inalienavelmente dada uma

direção. Esta direção é pois, necessariamente, futuro, e o único futuro certo é a morte: logo precisa ser também Redenção, como dá prova o próprio Cristo; a única atitude lógica e cabível, na circunstância, esperança.

É certo que isto não é tudo: com esta Graça originária está garantida apenas a abertura do homem a Deus, e uma direção, que é futuro, que alimenta a esperança de uma reconciliação possível, num sentido que não podemos ainda compreender na plenitude. É certo, não é tudo, mas é já um começo, e seguro.

Esta sumaríssima análise não nos mostrou, em termos de método, nada absolutamente seguro e completo, mas havemos de convir que falar de Deus será sempre uma impropriedade, assim que, a única justificativa para fazê-lo é a simples intenção de fazê-lo. Pode ser que Ele sorria, mas com toda certeza, ainda que nada consigamos dizer, Ele poderá tudo compreender e justamente por aí deve-se medir a infinita diferença qualitativa que O separa do homem.

1.3 - Método da Síntese das Projeções

O método da síntese das projeções de que aqui nos ocuparemos é em quase tudo semelhante ao método da física, não o da física funcionalista que permite, por exemplo, o estabelecimento da lei de Hooke (proporcionalidade entre o valor da força aplicada e o comprimento de uma barra metálica), mas aquele empregado por Mendeleiev para o estabelecimento da tabela periódica dos elementos, bem como o que hoje se emprega no estudo das partículas elementares.

Em essência, o método da síntese das projeções parte de um pressuposto platônico, exemplarmente exposto no famoso **mito da caverna** . Em resumo, Platão|6| toma para si a convicção eleática de que a variedade das coisas do mundo é pura aparência; que elas não passam de sombras projetadas nas paredes de uma caverna por um único ser real situado no exterior da mesma. O homem, por sua condição de decaído, de alma encarnada, acha-se como que encarcerado no interior da caverna, atado de modo a só poder vi

sar o interior da mesma. Nesta condição, do ser real apenas pode ver as sombras que uma luz exterior intensa projeta nas paredes interiores de seu cárcere.

Porém, que sombras podem ser reunidas e adjudicadas a um único ser real, a uma só **idéia**? Por certo, o conjunto das sombras que guardam entre si um elevado grau de similitude. Apenas os gatos do cotidiano são, em conjunto, remetidas a idéia **gato** e aí não estará, por exemplo, nenhuma lebre; penso que com isso concordaria Platão.

É claro que o pressuposto apresenta, na prática, certo grau de ambigüidade, e o mais grave é que pode-se contra ele argüir certa circularidade. Platão contorna esta dificuldade estipulando que o acesso à idéia não pode ser feito por simples inferência; do cotidiano imperfeito para o eterno e perfeito, não há passagem. O acesso à idéia seria feito através de um trabalho de rememoração: o homem, no estado de pura espiritualidade, pré encanardo, teria tido a visão imediata da idéia que a condição encarnada obscurece, mas não faz desaparecer por completo. Um persistente esforço de rememoração nos faria ver, novamente, a Idéia em sua plenitude e perfeição. Nesta última explicação, contudo, não mais nos será possível seguir Platão.

É necessário partir das próprias sombras, e só delas, e tentar chegar à idéia, ainda que correndo os riscos do erro e da ambigüidade. Em suma, o processo de desvelamento da idéia, justo por ser um processo sintético, tem que envolver riscos. Terá que ser, por isso mesmo, também um ato de fé.

É como procedem os físicos. Tomemos, a título de ilustração, o caso da física de partículas elementares. O físico, observando-as, constata que um determinado grupo delas apresenta características de extrema similitude: por exemplo, protônios e neutrônios têm aproximadamente a mesma massa, momento angular (spin), número bariônico, etc., diferindo apenas quanto à carga elétrica, que só o primeiro possui.

Que faz o físico? Supõe que se trata de uma só partícula, nu-

cleônio, existindo em um "espaço" maior que o nosso espaço coti-
diano tridimensional, um "espaço" que incorpora além do inte-
rior da caverna, aquele que lhe é exterior. Neste espaço ampli-
ado existiria apenas o nucleônio, que "girando" num ou noutro
sentido - o que aliás depende do ponto de vista relativo do ob-
servador - apareceria para quem só tem acesso ao espaço inte-
rior da caverna (espaço tridimensional do cotidiano) como par-
tículas diferenciadas, conquanto aparentadas.

Em linguagem técnica, diz-se que o físico busca o grupo de
transformação que deixa aquela família de partículas - melhor
dir-se-ia, o conjunto de números ou parâmetros que as caracteri-
zam, tais como massa, spin, carga elétrica, etc. - invariante.
Em suma, o grupo de transformação é capaz de transformar umas
nas outras, todas as partículas do conjunto considerado. Cada
operação do grupo de transformações funcionaria, pois, como uma
representação de um ponto-de-vista, capaz de produzir a varieda-
de de aparências com que a idéia-partícula poderia se nos apre-
sentar no cotidiano.

Não se detém aí. Estudando o conjunto das famílias de partícu-
las - reduzida cada família a uma única idéia-partícula no espa-
ço ampliado - buscam um novo espaço, ainda mais amplo, onde pos-
sam reduzi-las todas a uma nova Idéia-partícula. No jargão téc-
nico, diz-se que cada família é associada a uma representação
irredutível do grupo de transformação, espécie de modo de reali-
zação de um mesmo grupo, grupo este já agora abstratamente es-
pecificado. Em verdade, o físico é um pouco mais sofisticado
que Platão, trabalhando não com uma, mas com múltiplas caver-
nas, umas dentro das outras. A este processo sintético é que
damos o nome de síntese das projeções.

É correto dizer que com isso o físico perpetra um ato de fé, co-
mo é próprio de todo ato sintético, tanto que o processo pode
levar à presunção da existência de novos membros das famílias
que não os originalmente considerados. Neste caso o físico po-
de criar as condições para a observação e/ou criação dessas par-
tículas presumidas e assim obter uma prova empírica, em situação crítica,
do valor de seu procedimento especulativo-sintético. No global, o pro-

cesso se apresenta como uma alternância de fases de síntese es-
peculativa e, com sorte, de constatações empíricas.

Este mesmo método pode ser transposto para o campo da teologia, com alguma adaptação. Uma diferença de monta, entretanto, fica-
ria.

Refere-se ela à impossibilidade de fazer sucederem-se fases de síntese e constatação empírica; isto pela simples razão de que ora estaríamos visando o Absoluto. Não há como posicionar-
mo-nos fora d'Ele para procedermos à aludida verificação.

Ao invés de pequenos atos de fé, alternados com pequenas consta-
tações empíricas (tese popperiana da falsificabilidade), estaría-
mos obrigados a um grande e solitário ato de fé. Assim, no ca-
so da teologia, todo o jogo consumar-se-ia num único e definiti-
vo lance.

É óbvio que não poderia ser diferente: Deus, do ponto de vista extensivo é incognoscível; não poderíamos nem mesmo pretender postarmo-nos face a face com Ele; nosso conhecimento d'Ele terá que ser, por conseqüência, apenas intensivo.

Fora isto,a pequena adaptação que teria que sofrer o método pa-
ra adequar-se à teologia tem um caráter extremamente técnico porém não podemos abstermo-nos de comentá-la, ainda que de forma breve.

O procedimento para ampliação do espaço na física, quando trabalha com grandezas contínuas, é feito incorporando-se a dimensão imaginária - na sua acepção especificamente matemática - às três dimensões do espaço tridimensional cotidiano. Quando trata com grandezas discretas, o faz acrescentando novas dimensões reais ou complexas. . Na teolo-
gia, como estaremos lidando com variáveis discretas representa-
tivas das estruturas lógicas e ontológicas, a ampliação do espa-
ço cotidiano - a caverna - terá que ser feita pela adição de no-
vas dimensões "reais". Em outros termos, ao invés de trabalhar-
mos como na física, com espaços complexos (real + imaginário)es-
taremos trabalhando com espaços reais de quatro ou mais dimen-

sões.

Caso o leitor tenha encontrado grande dificuldade na compreensão do último parágrafo, esqueça-o, pois, quase nada estará perdendo do que irá seguir-se, ao mesmo tempo que estará deixando em paz a consciência do autor.

Em nosso caso, que nos propomos a busca do Absoluto, que seriam as sombras nas paredes internas da caverna? Simplesmente a diversidade do mundo, o pensamento e a realidade, o sujeito e o objeto, a História e os sistemas, o pessoal e o social, enfim, todas as separações mundanas. Mais precisamente, será a diversidade das estruturas onto-lógicas, epistemo-lógicas e praxio-lógicas a que temos acesso, nos três diferentes níveis: fenomênico, objetivo e subjetivo. O Absoluto, para nós, será pois aquele a quem, pelo método da síntese das projeções, possamos atribuir tais sombras.

Hoje, quem acredita em neutrinos, nucleônios, e especialmente, quarks, não terá grandes justificativas para refugar o Absoluto, ... se, ao menos, às suas cercanias, conseguirmos por este método chegar.

Para finalizar, gostaríamos de dizer que, em questão de tamanha complexidade, não podemos permitir-nos o luxo dos radicalismos. Acreditamos que a relevância da questão recomenda que todos os modos de presumível acesso sejam mobilizados. Em particular, acreditamos que a tese de Rahner sobre a Graça deve se constituir num a priori necessário a qualquer das abordagens, e que a tese da síntese das projeções deva se constituir no caminho mais seguro para chegar, intensivamente, aos que possam vir a ser os essenciais atributos divinos. É óbvio que tudo isto, para ser sinceramente aceito por um crente, terá que concordar com os sinais e permanecer dentro do espectro das interpretações do textos revelados. Quanto à analogia, em seus diferentes matizes, *entis* ou *fidei*, em que pese seu grande prestígio entre os teólogos profissionais, confessamos que se nos afigura de todos o menos sedutor, mas, de qualquer modo, porque não tentar? Este é, em resumo, nosso posicionamento, hoje, relativo à questão metodológica em teologia.

1.4 - Ciência e Teologia

Não podemos fechar este capítulo sem uma referência mais explícita à questão da relação ciência/teologia. Há uma grande divergência de opiniões sobre o assunto, com posições extremas como as de Toynbee, totalmente contrário a qualquer tipo de colaboração entre estes saberes. Seria isto deveras defensável ou recomendável, numa sociedade cada vez mais comprometida com o desenvolvimento científico? Acreditamos que não.

Tomemos como referência o autor supra-citado pelo que ele representa para o conhecimento da história da cultura.

As postulações de Toynbee | 9 | surgem quando ele aponta as condi- ções para o surgimento de novas teologias no âmbito do que ele denomina religiões superiores, entre as quais inclui o Cristianismo:

> *Aun cuando fuera posible descartar la teología clásica de las cuatro religiones superiores vivas y sustituirla por uma nueva teología, expresada en los conceptos de la moderna ciencia occidental, el éxito de este 'tour de force' no sería más que una repetición de un error anterior. Una teología formulada científicamente (si fuera posible concebirla) sería tan insatisfactoria y efímera como las teologías formuladas filosóficamente que colgaban cual piedra de molino del cuello de budistas, hindúes, cristianos y musulmanes, en el año 1952 d. de C.*

Parece-nos que Toynbee aqui comete um grande erro, erro que decorre do seu julgamento da relação anterior entre teologia cristã e filosofia. A aproximação entre teologia e filosofia no

cristianismo não é um mero acidente histórico, mas uma necessidade; por certo este relacionamento não poderia ser, como não foi, de concessão e muito menos de subordinação, mas de profundo diálogo. Nos próprios termos do autor, como separar rigidamente "cabeça" e "coração"? Como poderia ter sido diferente se o cristianismo nasce justamente do entre-choque da cultura judaica e da cultura grega?

Ademais, esta mesma afirmação já foi ardorosamente defendida por Lutero, e daí herdada pelo Protestantismo. É a velha tese da separação entre fé e razão, que por vias travessas, levaram ao nascimento do mundo moderno, e que nada tem a ver com o originário cristianismo patrístico.

O erro decorre assim, primeiro, pela transferência da apreciação dos fatos para as proposições normativas sobre o futuro, vale dizer, do que é para o que deveria ser a relação entre a nova teologia e a ciência do Ocidente; segundo, de um imperdoável esquecimento de quase quinhentos anos de história religiosa.

A nosso juízo, o que se deve esperar não é uma total separação entre a teologia do futuro e a ciência. Muito pelo contrário, este diálogo será mesmo uma pré-condição para uma nova síntese teológica, presuposto teórico de uma nova cristandade. Este presuposto, a propósito, marcará profundamente, esperamos, o estilo de tudo que daqui por diante será dito. A propósito constata-se a mesma conclusão em Küng |4| que a ela chega por caminhos bem diversos dos nossos, especificamente, a partir do exame crítico dos ateísmos modernos, conforme já fizerámos alusão na Introdução deste trabalho.

2. LÓGICA E TEOLOGIA

Pode, à primeira vista, parecer insólita e até extravagante a aproximação a que se propõe este capítulo, como se depreende do próprio título. Tentaremos mostrar que, pelo contrário, tal aproximação é não só natural como também necessária à compreensão relativamente autônoma de cada um destes dois saberes, diríamos melhor, de suas respectivas verdades.

Teremos, entrementes, que,antes,enfrentar um pequeno obstáculo: se é de se pressupor que o leitor deste trabalho já possua certa familiaridade com a teologia, de modo geral, não se pode dizer o mesmo em relação à lógica. A lógica vem cada dia mais se tornando um assunto para especialista — ponto de vista, aliás, que se aprofunda e generaliza com forte colaboração dos próprios cultores da matéria. Somos de opinião que, pelo menos em seus aspectos gerais e fundamentais, ela deveria fazer parte da cultura comum dos cidadãos. Para aqueles que desconhecem nosso trabalho *Noções Elementares de Lógica* | 9 | apresentamos, no fim do presente, como anexo I, uma versão levemente compactada do mesmo. Ele se inicia com uma discussão do que entendemos por lógica, se desenvolve com a apresentação das lógicas fundamentais, e das que, a partir delas, são geradas por sínteses su

cessivas. A seguir explicitamos e damos uma versão formalizada dos princípios de cada uma das lógicas. Finalizamos com uma discussão geral das problemáticas lógica versus realidade e lógica versus conhecimento. A leitura deste anexo é um pressuposto ao que, a seguir, se tratará.

No primeiro item do presente capítulo abordaremos as relações entre lógica, cultura e religião; no segundo, desceremos a algumas especificidades da questão lógica versus teologia.

2.1 Lógica, Cultura e Religião

O aprofundamento do tema lógica e cultura, em especial, lógica e religião exige a pré-compreensão da estrutura do ser-subjetivo, particularmente, da relação "interna" ser-pessoal/ser-social.

O ser-subjetivo em geral, enfocado objetivamente, tem que se apresentar sob um tríplice aspecto, porque três são as lógicas objetivas: transcendental (da identidade), da diferença e dialética (da identidade da identidade e da diferença). Assim, o ser-subjetivo-pessoal, objetivamente visado, apresenta-se como ser-lógico (res-cogitans), ser-concreto (res-extensa) e finalmente, como ser-simbólico (uma res não cogitada por Descartes). Em outras palavras, o ser-pessoal objetivado caracteriza-se como capaz de operações lógicas (consciência, recorte ou segregação, forma-fundo, operações matemáticas de toda sorte, etc.), como capaz de operações concretas (discriminação de cor, temperatura, etc., bem assim como de toda espécie de operação manipulativa) e como capaz de operações simbólicas (codificação, decodificação, etc.). Simultaneamente, ele aparece e se aparece como argumento destas mesmas operações, seja como existente, seja como ser corpóreo, seja enfim como dotado de significação (ou valor), respectivamente. Ver figura 2.1a.

A infra-estrutura das lógicas correlatas estabelece a trama das determinações em última instância: do lógico para o concreto e o simbólico, e do penúltimo para o último.

Já o ser-subjetivo-social caracteriza-se como produtor político, econômico e cultural, ao mesmo tempo que aparece e se aparece como objetividade política,

O SER-SUBJETIVO OBJETIVADO

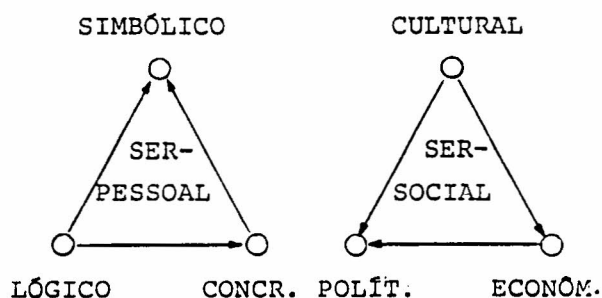



FIGURA 2.1a

econômica e cultural. O termo **social** será por nós reservado ao conjunto destes três aspectos do ser-social, como nos parece mais justificado.

A trama das determinações em última instância são do cultural para o político e econômico, e do segundo para o terceiro, em acordo exatamente com a trama das lógicas subjacentes.

Façamos aqui uma breve digressão sobre as modalidades lógicas, de certa maneira já esboçada por Lacan, conforme nos chama atenção Juranville | |. Segundo esta nova visão, as modalidades lógicas não seriam extensões da lógica clássica, mas em verdade, sobre-determinações das próprias alternativas lógicas básicas, conforme se discrimina abaixo:

Lógica transcendental	-	Modo necessário
Lógica da diferença	-	Modo contingente
Lógica dialética	-	Modo da impossibilidade
Lógica clássica	-	Modo da possibilidade

Sumarissimamente, diríamos que a lógica transcendental, lógica da consciência, institui o reino da necessidade, pois a consciência simplesmente auto-im-põe-se, não carecendo de antecedentes; que a lógica dialética institui o reino da impossibilidade, do conceito ou da história, pois, a síntese da identidade e da diferença nunca se dá de modo perfeito e acabado (pense-se nos teoremas de Gödel no que se refere à linguagem); que o reino da possibilidade é instituído pela lógica clássica: aí, o verdadeiro confunde-se com o possível, como tão apenas o não contraditório; por fim, se a lógica da diferença é a lógica do inconsciente — do outro — que coisa poderia, pois,instituir senão o reino da contingência vis-à-vis o sujeito-consciente, (o que se diz precisamente o mesmo)?

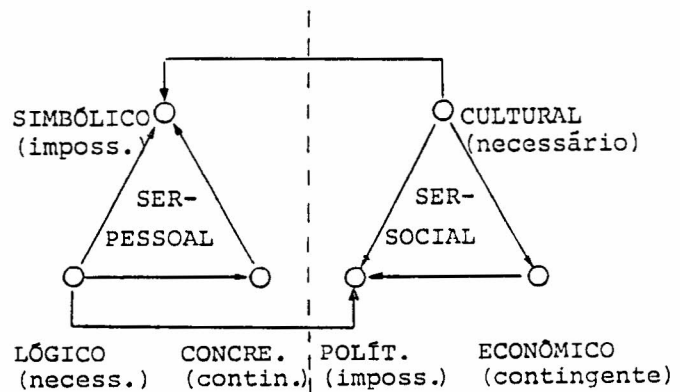
Este comprometimento modal das lógicas transmite-se imediatamente aos três diferentes aspectos objetivos do ser-social e do ser-pessoal. No caso deste último, o próprio ser-lógico(forma) se apresenta como o necessário, equivalendo a dizer que não

existe ser-pessoal que não seja ser-consciente, visto que só este é capaz de lhe garantir a "mesmidade" ou a auto-identidade; o ser-concreto é seu aspecto contingente, daí, não raro se atribuir ao corpo o status do precário e do provisório; por derradeiro, o ser-simbólico é sua impossibilidade. A significação ou sentido da vida do ser-pessoal é seu eterno problema, que nem a morte pode dissolver. Com isso ratifica-se pois a trama das determinações internas do ser-pessoal. Ver figura 2.1b .

RELAÇÃO SER-PESSOAL / SER-SOCIAL

SIMBÓLICO (imposs.)
CULTURAL (necessário)
SER-PESSOAL
SER-SOCIAL
LÓGICO (necess.)
CONCRE. (contin.)
POLÍT. (imposs.)
ECONÔMICO (contingente)

FIGURA 2.1b

Tomando-se agora o caso do ser-social, vemos que é a cultura que se apresenta como sua modalidade necessária; não há ser-social sem um núcleo cultural único compartilhado. O econômico é seu lado contingente, e por fim, o político sua impossibilidade. Não há condição de perfeita unidade política tão apenas porque é impossível a fusão das consciências individuais em uma só consciência coletiva (onde tal viesse acontecer, seria, a propósito, o quimérico ponto ω na cosmovisão do Pe. Teillard de Chardin). Só se dá a perfeita unidade política no imaginário, e ansiar por ou visualizar sua realização mundana, outra coisa não é ,que uma perigosa perversão. O político é o eterno e radicalmente precário do ser-social, tal como acorre com o simbólico relativamente ao ser-pessoal. Em suma, o ser-pessoal é uma consciência (auto-identidade formal) e uma irredutível multiplicidade de significações em jogo; o ser-social é uma identidade cultural e uma multiplicidade irredutível de determinações políticas em competição. O corpo, entre o necessário e o impossível, traduz o ser contingente do ser-pessoal, assim como o econômico o faz em relação ao ser-social. Se o aspecto simbólico do ser-

-pessoal é uma impossibilidade, assim como o aspecto político o é do ser-social, torna-se imperativo admitir que tanto ser-pessoal como ser-social, por si, não podem subsistir. Todo ser-pessoal só se pode realizar como ser-social, tanto quanto o ser-social carece do ser-pessoal para realizar-se, é bom enfatizar.

As deficiências ontológicas apontadas de um lado e de outro, quase que tornam evidente o modo de relacionarem-se, ser-pessoal e ser-social. Ver figura 2.1b . É precisamente o ser-cultural necessário do ser-social que "preenche" a impossibilidade do ser-subjetivo; anti-simetricamente, é o ser-consciente necessário do ser-pessoal que "preenche" a impossibilidade do ser-político do ser-social. Não fosse a cultura não haveria ser-pessoal; não fosse a consciência ou o ser-lógico-transcendental, seria então o ser-social que cairia na total irrealidade.

Chegamos assim ao que procurávamos: evidenciar a profunda conexão entre lógica e cultura. A figura anterior mostra com clareza que entre lógica e cultura há uma dupla interrelação. Em primeiro lugar ambos colocam-se estruturalmente, de modo simétrico, como polos necessários do ser-pessoal e do ser-social. Em segundo lugar, relacionam-se dinamicamente, pela mediação dos ser-simbólico da face pessoal, e pela mediação do ser-político da face social do ser-subjetivo objetivado.

Pode algum leitor estar se perguntando pelo porquê da adjudicação da lógica transcendental (I) ao cultural, e não da dialética (I/D) — esta que é a lógica própria do simbólico. Sabemos que é neste que está a inequívoca natureza de todo objeto de cultura, a começar pela própria linguagem. Troca simétrica pareceria estar também ocorrendo em relação ao político, ao qual adjudicamos a lógica dialética (I/D), e não a lógica transcendental (I).

Estas indagações não são assim tão despropositadas e merecem alguns esclarecimentos suplementares.

Dissemos que o sentido ou significação pessoal é um impossível, que só se pode contornar com o concurso do ser-social, mais precisamente, pela cultura. Somente por "imersão" na cultura pode o ser-pessoal perguntar pela sua significação. O ser-pessoal sendo necessariamente consciência (I) e contingentemente corpo (D), enquanto tais, mantém-se não-sintetizado, kierkegaardianamente não-resolvido ou tragicamente dividido. Só pode pois, buscar sua salvação no espírito, vale dizer, na cultura, ainda que de modo impossível. A maneira disto se realizar só pode ser a da identificação ou da participação (na acepção platônica do termo), modo este que sabemos governado pela lógica da identidade ou transcendental (I). Esta é, pois, a razão profunda para que adjudiquemos a lógica I à cultura - esta é o fundamento da unidade/identidade grupal. Ver figura 2.1c.

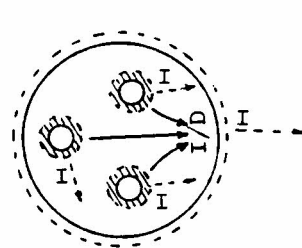
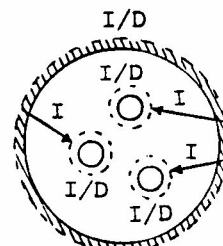
PESSOAL VERSUS SOCIAL - NÍVEL OBJETIVO

Determinação dialética da vontade política do do ser-social

Determinação por identificação do sentido ou significação do ser-pessoal

FIGURA 2.1c

Tudo funciona para o político de maneira exatamente simétrica. A determinação (forma) social é um impossível, pela simples razão de que não há uma consciência social no sentido estrito do termo. Esta deficiência ontológica só pode ser contornada pelo concurso do ser-pessoal. Não se pode aqui, obviamente, operar pela identificação ou participação, mas a determinação social pode advir, ainda que sempre precariamente, pela síntese dialética das determinações pessoais, vale dizer, pela política. Vê-se assim, que o modo de produzir-se do político (social) é fundamentalmen

te um modo lógico-dialético, razão pela qual será precisamente esta a lógica que lhe devemos adjudicar. Ver figura .

As mesmas considerações podem ser agora transpostas para o nível subjetivo ($I/D/^2$). Do lado do ser-pessoal temos, num polo, o necessário ser-pro-jeto, governado pela lógica transcendental (I), e, complementarmente, noutro polo, o hiper-impossível ser-subjetivo, governado pela lógica da subjetividade integral ($I/D/^2$).

Reconhecemos a pouca expressividade do termo "hiper-impossível". O problema decorre de só existirem quatro termos – necessário, contingente, impossível e possível – para qualificar as lógicas, de sorte que para a quinta lógica – $I/D/^2$ – temos mesmo que inventar um novo termo. A escolha de "hiper-impossibilidade" é motivada pelo fato de que $I/D/^2$ pertence à família das lógicas da identidade, seguindo-se a I/D, cujo modo é o impossível. Mas a família inicia-se justamente com I, o modo-lógico necessário, de maneira que precisaremos entender a hiper-impossibilidade também como uma hiper-hiper-necessidade. Bem, na circunstância, é o melhor que podemos fazer... De outro lado, temos o ser-subjetivo-social com suas duas polaridades características: a necessidade do **espírito subjetivo** e a hiper-impossibilidade de seu ser-pro-jeto. Aqui igualmente falta-nos uma palavra da tradição para o nível $I/D/^2$, correspondendo à palavra **cultura** para o nível I/D. Estamos usando a expressão **espírito subjetivo** como uma derivação da expressão espírito objetivo (aqui idêntico à cultura) embora também o reconheçamos deficientemente expressivo.

O completamento ontológico do ser-pessoal, a nível subjetivo, só pode se dar, pois, por sua participação ou identificação ao espírito subjetivo propriamente social. Por isto adjudicamos ao ser-societal (social) a lógica transcendental. Por seu turno, a complementação ontológica do ser-social, a nível subjetivo, só vem a acontecer pela síntese hiper-dialética dos pro-jetos pessoais. Ver figura 2.1d. Caso venhamos dar a este aspecto do ser-social a denominação de "político", devemos distingui-lo do político objetivo. Na política subjetiva (qüinqüitária) não há

um imediato confronto de pro-jetos pessoais, mas sim um confronto mediado pela intervenção da cultura (inconsciente coletivo) e pelas instituições (sistema social).

PESSOAL VERSUS SOCIAL - NÍVEL SUBJETIVO

Determinação hiper-dialética do ser pro-jeto do ser-social

Determinação por identificação do espírito subjetivo do ser-pessoal

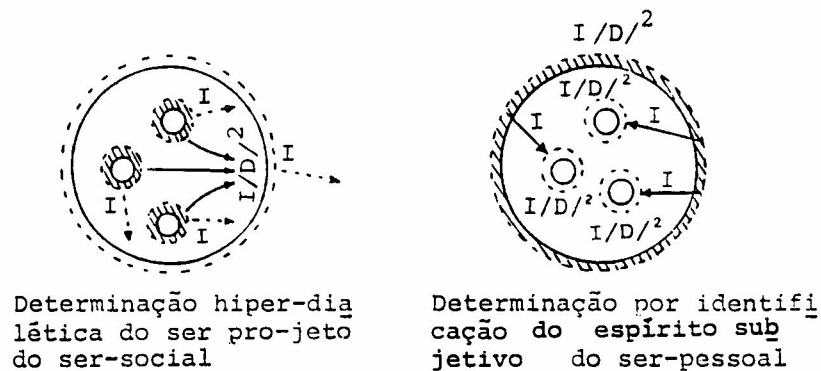



FIGURA 2.1d

A nível objetivo temos apenas uma situação intermediária , que é aquela do econômico. Entrementes, aí acontece uma coincidência: tanto a lógica do fato econômico fundamental (o trabalho), quanto a de sua posição na estrutura social objetiva, é a da diferença (D), vale dizer, a lógica do contingente. Não há aí precedência num sentido ou no outro do ser-pessoal ou do ser-social — de um lado, o trabalho pessoal retira uma parte de seu ser (ou de sua realidade) por sua inserção no econômico (o próprio corpo se insere na produção); de outro lado, o econômico, enquanto aspecto do ser-social, retira também parte de seu ser (ou de sua realidade) pela agregação dos trabalhos especializados de cada um.

Passando do nível objetivo ao subjetivo as coisas se complicam, porque não temos um, mas sim três aspectos intermediários a considerar. Podemos começar destacando a história, pessoal e social, que fica na posição que ficava o econômico na esfera objetiva. A história pessoal completa sua realidade por sua imersão identificatória com a história (social), e esta só completa sua realidade a partir da síntese dialética das histó

rias pessoais.

Vejamos agora o inconsciente coletivo ou social. Este tem um deficit ontológico que só pode ser coberto por um processo sintético a partir do inconsciente pessoal dos membros do grupo. Aqui, entretanto, o deficit ontológico é apenas parcial, diferentemente do ser-pro-jeto social, para o qual o deficit é total. Assim, a constituição do inconsciente coletivo (a cultura em seu estado subjetivo, que sabemos, é produto do re-pensar, a cultura ou o espírito objetivo com a lógica da diferença), não se dá pela síntese dialética (I/D), mas pelo trabalho sistematizado ($D/^2$) das manifestações dos inconscientes, vale dizer, pelo operar artístico e educacional.

Simetricamente, temos o papel social (pessoal) e a organização social (ou as instituições sociais), em que a realidade do primeiro se completa pela segunda. Não há aqui também um deficit absoluto, mas apenas parcial ou relativo, de sorte que o papel social não chega ao extremo de tirar toda sua realidade da instituição ou dos sistemas sociais. Podemos então dizer que temos aí um caso de identificação condicional ou participação, tomando convencionalmente daqui para frente estas duas expressões como sinônimas.

Podemos estabelecer o seguinte quadro das relações entre os diferentes aspectos do ser-pessoal e do ser-social, em que fica manifesta — e esperamos, justificada — a inversão operada na passagem do primeiro para o segundo:

Projeto pessoal (I)	Síntese hiper-dialética (I/D/^{2})	Pro-jeto (I) social (I/D/^{2})
Inconsciente pessoal (D)	Sistematização (D/^{2})	Inconsciente (D) coletivo (D/^{2})
História pessoal (I/D)	Complementaridade ontológica (I/D)	História (I/D) social (I/D)
Papel pessoal (D/^{2})	Participação ou identificação condicional (D)	Sistema (D/^{2}) social ou instituições (D)
Espírito subje-tivo pessoal(I/D/^{2})	Identificação (I)	Espírito Subje-tivo (I/D/^{2}) propia-mente dito (I)

Embora nem sempre explicitamente tematizada a relação ser--pessoal/ser-social constitui-se em marca distintiva fundamental característica de algumas importantes variantes do pensamento moderno. Nosso quadro de referência para situar estes pensamentos e respectivas marcas distintivas será apenas aquele referente ao nível objetivo — o que é compreensível — tendo-se em vista que a cultura ainda não chegou ao seu pleno desenvolvimento subjetivo.

Começaremos destacando o conjunto das três variantes *standard*, que são aquelas em que as escolhas onto-lógicas do lado do pessoal e do social são feitas modalmente homogêneas ou coerentes, e que seriam:

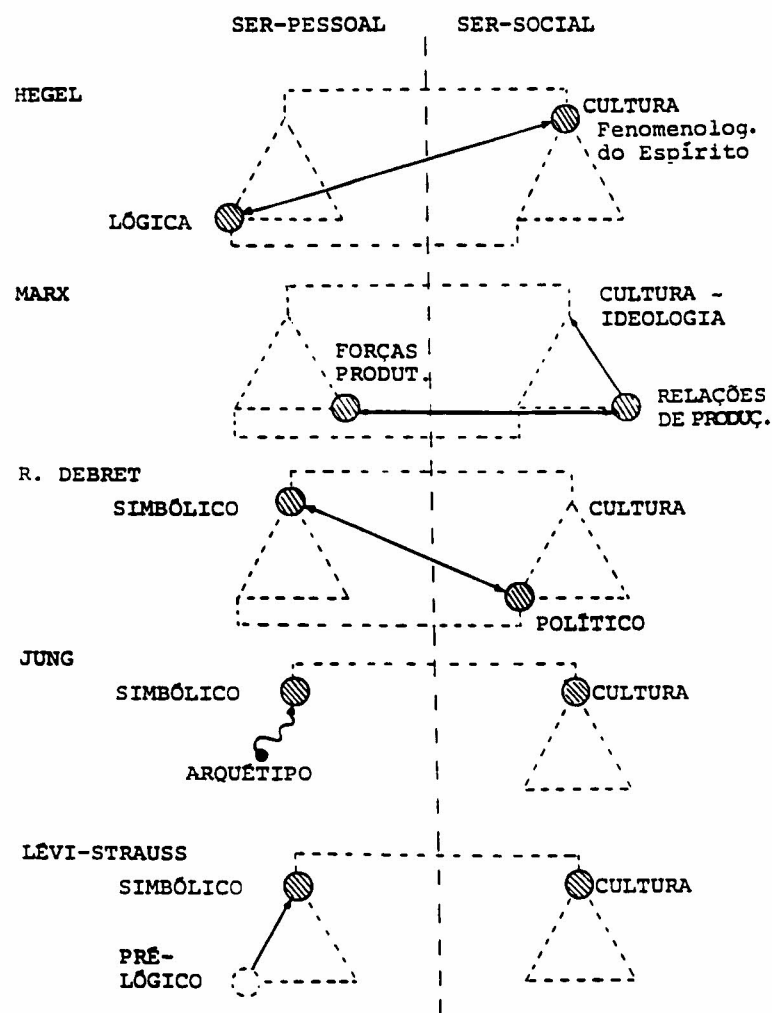
LÓGICA VERSUS CULTURA

a) A nível da necessidade, a conexão lógico/cultural.

b) A nível da contingência, a conexão concreto/econômico.

c) A nível da impossibilidade, a conexão simbólico/político.

FIGURA 2.1e

Na primeira alternativa situa-se Hegel, na segunda Marx e na terceira, a mais recentemente assumida, Regis Debret. Vide figura 2.1e. Não é por acaso que as duas grandes obras de Hegel são justamente a *Fenomenologia do Espírito* (cultura) e a *Lógica*; a primeira pode ser tomada por uma caminhada ascendente para o absoluto, a segunda por uma caminhada descendente ou dedutiva a partir desses mesmo absoluto. No fundo, que significa esta duplicidade de caminhos? Em nossa terminologia, tão apenas a duplicidade de pontos de vis

ta em que se pode visar objetivamente o ser-subjetivo: pela face social enquanto tal e pela face pessoal ou infra-estrutural.

Em Marx, substitui-se a precedência do necessário pela do contingente, o idealismo (lógico) pelo materialismo. A realidade social é reduzida à trama das relações de produção (econômicas) que têm por infra-estrutura, a nível pessoal, o estado das forças produtivas (capacidade de operação concreta, vale dizer, transformadoras da natureza). Nestas circunstâncias, a flexa entre o econômico e o cultural tem que ser invertida, ficando o último completamente desvalorizado como mera ideologia. Esta inversão, embora possa se justificar nas análises de curto prazo, é insustentável numa perspectiva de longo prazo. Aliás, é justamente aí que o marxismo mostra suas debilidades: a história, a longo prazo, passa a ser mais cultural do que econômica, consequentemente, mais lógica do que materialmente determinada. A mais longo prazo, ainda, deixa mesmo de ser história para tornar-se desenvolvimento.

Regis Debret, recentemente, deixa o necessário e o contingente para situar-se no reino da impossibilidade, aliás a posição mais consentânea com a dialética, e mesmo, talvez, com seu irriquieto temperamento. A realidade social é essencialmente poder, de natureza do político, e, por conseqüência, é no domínio do simbólico que vai encontrar sua infra-estrutura determinante: o escriba se torna mais realidade que o faraó.

Temos ainda dois autores que merecem uma menção especial, na medida em que neles a conexão lógica/cultura aparece explicitamente mediada pelo simbólico; são eles Jung e Lévi-Strauss.

Em Jung, a conexão lógica/cultura não alcança a evidência por muito pouco. Ele parte da confrontação dos produtos simbólicos das diferentes culturas e aí descobre um certo tipo de invariação estrutural: o oroboro (o que se auto-determina, a serpente que devora sua própria cauda), a dualidade, a trindade, a quaternidade, etc. A estas estruturas de base ou invariantes,

Jung denomina arquétipos. Entretanto, jamais esclarece a natureza onto-lógica dos arquétipos, de modo a se poder compreender suas condições de transmissão social e o alegado fenômeno de **sincronicidade** das manifestações arquetípicas. Faltou a Jung perceber que determinando o símbolo, há o significante, e por traz deste o lógico. Se o fizesse, veria que os problemas acima apontados poderiam ser pronta e facilmente superados.

A visão jungeana não chega assim nem mesmo a meio caminho entre o simbólico e o lógico: seus arquétipos são ainda manifestação arquetípicas das verdadeiras estruturas lógicas; são, ironicamente falando, manifestação, arquetípicas em Jung e não os arquétipos em pessoa.

Lévi-Strauss, afora Hegel, é quem mais se aproxima do desvelamento da plena conexão entre lógica e cultura. Toma os produtos simbólicos da cultura — regras de parentesco e incesto, mitos, classificação de plantas, etc., — e não se detém na sua estruturação manifesta ou superficial: busca os invariantes estruturais destes produtos, seu ser-profundo.

Outra coisa não poderia encontrar, senão sua infra-estrutura lógica. Antes de prosseguirmos impõe-se-nos uma precisão conceitual: devemos distinguir entre infra-estrutura lógica implícita ou socialmente inconsciente, e estrutura lógica explícita ou socialmente assumida. A primeira é a própria estrutura completa do ser-subjetivo, que estará sempre operante pela só razão de ser constitutiva de todo ser humano. A segunda, será uma parte — própria ou imprópria — da estrutura completa da subjetividade, específica da cultura e não das pessoas que dela participam, parte esta já agora historicamente determinada. No caso particular da cultura não ter assumido ainda nenhuma parte da estrutura lógica da subjetividade denominamo-la cultura ecológica ou pré-lógica.

Feita esta observação podemos voltar a Lévi-Strauss e, reparar que seu material empírico provém todo ele de culturas por

nós ditas pré-lógicas ou ecológicas. Nestas condições, reduzida a cultura a sua infra-estrutura lógica por força da própria metodologia estruturalista, e tendo-se examinado apenas culturas pré-lógicas, chegar-se-á forçosamente à tese da "equivalência" das culturas.

Ela é válida, obviante, para as culturas pré-lógicas, mas não em geral. Pode-se argumentar que a tese seria ainda válida para todas as culturas desde que considerássemos sua infra-estrutura lógica implícita (que erroneamente o autor toma por lógica da cultura).

Seríamos obrigados a concordar; entretanto, esta tese poderia ser estabelecida a priori, pois, ela nada mais é que a afirmação da equivalência de todo ser humano; a rigor, nada diz sobre equivalências e diferenças culturais de per si.

A tese da equivalência lógica das culturas defendida pelo estruturalismo, aparentemente, é uma confissão de culpa do etnocentrismo praticado pelo Ocidente no século passado. Dizemos só aparentemente, porque, em verdade, o que se dá é apenas a passagem do etnocentrismo teórico e diletante para o etnocentrismo prático, na medida em que a afirmação de uma equivalência, que de fato não existe, só faz desviar a atenção da dominação cultural, que não temos dúvida, existe: o dominado, instalado na ilusão da equivalência, mais dificilmente poderá tomar consciência da diferença que suporta sua própria dominação. Como já dissemos noutra parte, de todas, a mais implacável das dominações é a de natureza cultural, pois nesta, ao dominado não é deixado nem mesmo o horizonte ou espaço epistêmico para percebê-la: leva-se aí ao estado de congelamento a tão famigerada dialética hegeliana do **senhor** e do **escravo**.

Tratar da problemática lógica versus religião não nos exige a abertura de um novo item. Com isso, obviamente, não iria concordar a maioria dos teólogos, e mais ainda, a totalidade das autoridades religiosas. A verdade entretanto, é que historica

mente cultura e religião se colocam no mesmo nível. É também verdade que alguns missionários, em especial os jesuítas, tentaram, por muitas partes do mundo, por em prática o postulado de que a religião não se confunde com cultura, que estaria acima desta sendo, pois, compatível com a multiplicidade cultural. De modo geral ficaram por isso muito mal vistos; assim foi na América, na África, na China e seus projetos malograram por falta de apoio, mas se assim não acontecesse, ainda assim malograriam, simplesmente por falta de consistência lógica. Os exemplos de relativo êxito missionário só aconteceu onde destruiu a cultura local, ou onde se instalou um dualismo cultural hierarquizado, com evidente dominação da cultura européia vinculada ao cristianismo sobre a cultura autóctone. Assim, de fato,a religião se colocava acima da cultura, mas não da cultura em geral, mas de uma cultura particular, e o fazia assim na medida em que ela,em realidade, era também uma cultura.

Que seria então a religião, enquanto fenômeno cultural?

Se a cultura é o conjunto semi-articulado de valores e esquemas interpretativos dando conta das interrelações do homem consigo mesmo e com o que o rodeia, a religião, objetivamente considerada, seria a parte especialíssima desses esquemas interpretativos dando conta das relações do homem com o absoluto. Em outros termos, a religião se constituiria no núcleo irredutível, necessário, da cultura.

Assim, considerada a relação lógica e cultura, fica evidente que mais propriamente esta conexão se dá entre lógica (necessário do ser-pessoal) com a religião, núcleo também necessário ou absoluto da cultura. Os aspectos especificamente simbólicos da cultura, por exemplo, não possuem a aludida necessidade, dada a intrínseca impossibilidade do ser-simbólico, o que não acontece com o ser-lógico. Sintetizando, há uma estreita homologia entre a lógica assumida por uma cultura e a essência de suas concepções religiosas. A assunção explícita do transcendentalismo lógico é o correlato irrelutável do monoteísmo

estrito; a assunção da dialeticidade (ainda platônica, vincula da ao conceito) é o correlato imperioso do trinitarismo religioso (prevalência do Espírito), e assim por diante.

Se assim é, só apressadamente considerada é que a conexão lógica/cultura, e em especial, lógica/religião pode ser motivo de qualquer estranheza.

Estando já no campo da cultura, um pequeno desvio nos leva ao terreno próximo das ideologias. É o que vamos ver, suscintamente, a seguir.

Há uma variada gama de conceituações do que seja ideologia ou discurso ideológico: discurso comprometido com determinado interesse de grupo ou classe; discurso utópico, cuja verdade não pode ser atualmente comprovada, pois, é proposta de instauração de uma nova verdade; discurso que antecede o discurso científico; e tantas outras.

Retenhamos a última das conceituações acima explicitamente listadas. Nesta acepção o discurso ideológico se define em oposição ao discurso científico sendo este último aquele que chega a cernir ou visar seu objeto específico. Se aceitarmos a premissa que pensamento e realidade se correspondem de modo estrito, pode-se concluir que a instauração de uma determinada ciência (de um "objeto") é concomitante à colocação em operação de uma determinada lógica ou modo de pensamento. Historicamente podemos verificar isto: a idéia (conceito) se desvela à lógica dialética platônica, o ser-fenomênico à lógica transcendental husserliana, a história à dialética hegeliana, etc.

Poder-se-ia assim, de uma forma sumária, dizer que é ideológico todo discurso cujo nível lógico seja discrepante do nível lógico próprio do objeto visado?

Esta, a nosso ver, seria uma conclusão apressada. Não é sempre ilícito o discurso manifesta e conscientemente redutor,

vale dizer, aquele que resulta de se visar um objeto com um pensamento de nível inferior àquele que lhe é próprio. Isto é aceitável tanto como aproximação, mas, principalmente, por razões pragmáticas (medicina somática, por exemplo). O discurso cuja lógica transcenda o nível próprio do objeto, em contraposição, caracterizaria, de fato, uma alucinação. Que ficaria então para o discurso ideológico? Diremos que o discurso cuja lógica venha discrepar inintencionalmente do nível onto-lógico do "objeto" visado. É de se notar que a inconsciência de tal decalagem, a maioria das vezes, só irá encontrar justificativa num pré--absolutização da lógica operante.

Porque tal acontece com tanta freqüência, em especial, quando o que se pretende visar é o ser-pessoal ou o ser-social? Porque, a rigor, para o mundo humano, não é possível "objetivar" uma lógica que dele possa dar conta; em conseqüência exige-se do sujeito uma atitude lógico-estratégica vigilante, móvel e exaustivamente combinatória. Isto cansa, inquieta e a saída para muitos é a solução drástica de assumir, aprioristicamente, um qualquer partido lógico estável.

Podemos, pois, afirmar de um modo geral que o discurso ideológico é aquele que absolutiza um ou qualquer sub-conjunto próprio das lógicas básicas. Por exemplo, dizer que a história é uma realidade é uma coisa, dizer que ela é toda a realidade, é outra bem diferente. Neste último caso estaríamos descambando para o discurso ideológico. O mesmo pode-se observar em relação ao sistema; considerá-lo como realidade única e exclusiva, como faz a teoria econômica estabelecida, sem dúvida, é cair na ideologização discursiva daquilo que apenas constitui uma das facetas do ser-social.

A caracterização de uma ideologia como uma parcialidade lógica desviante em relação à lógica de uma cultura pode nos proporcionar um critério relativamente preciso para ajuizar se uma determinada posição ideológica é progressista ou reacionária, e de que modo o é. Se a lógica ideológica implícita é já parte

ou todo na cultura por vir, ela é progressista, caso contrário, conservadora e até reacionária. Um grande cuidado deve ser tomado, entretanto, quando a ideologia só parcialmente se compromete com a cultura por vir; esta parcialidade pode as vezes funcionar reacionariamente, na medida em que ocupa lugar, um lugar que, embora de força, aos poucos se debilita pela parcialidade de sua crítica. O exame de um caso particular, se nos mostrará, sem dúvida, bastante complexo em que pese, paradoxalmente, de grande logicidade.

2.2 A Lógica e a Teologia

Pode, à primeira vista, parecer estranha a aproximação a que se propõe o próprio título deste item. Tentaremos mostrar que, pelo contrário, tal aproximação é não só natural como também necessária à compreensão relativamente autônoma de cada um destes dois saberes, diríamos melhor, de suas respectivas verdades.

Ao considerarmos a simples noção de teologia topamos de pronto com uma grave dificuldade: que pensamento (logos, logia) seria capaz de visar ou "produzir" Deus (Theos) como argumento para que assim se pudesse chegar a consecução de uma verdadeira teologia? Este termo, se bem notarmos, apresenta uma flagrante assimetria: se aceitarmos como correta a afirmação de uma estrita correspondência entre pensamento e realidade tal como enfatizada no item anterior chegaríamos à conclusão ser necessário um logos supremo para poder visar o ser supremo. Não estando o primeiro ao alcance do homem, todo o esforço teológico não passaria de vã empreitada: só o próprio Deus seria capaz de uma verdadeira teologia.

Esta dificuldade não é, entretanto, intransponível. A aproximação desejada entre **theos** e **logos** que viabilizaria uma teologia consistente é possível sob duas severas condições. A primeira, que a aproximação se faça no âmbito de uma estrutura simétrica tríplice, a saber **onto-theo-logos**; a segunda, que se postule que é justo de **theo** que **onto** (realidade) e **logos** (pensamento) procedem, e nele necessariamente hão de dissipar-se. A rigor, uma simples teologia, na esteira de outras logias (geologia, biologia, etc.), não passa de ingênua analogia; nos é acessível apenas e aproximativamente uma

onto-theo-logia

a ser necessariamente lida tal como indicam as setas.

O termo onto-teo-logia aparece em Heidegger numa acepção francamente depreciativa visando caracterizar toda a metafísica ocidental, particularmente de Platão a nossos dias. Heidegger, sempre perspicaz, nos faz notar que a metafísica do Ocidente escamoteia a questão originária do ser (onto-logia) pondo em seu lugar uma distorcida onto + theo = logia (parcial). Esta fórmula parece-nos dizer quase tudo: partia-se de uma indevida identificação de um pensamento parcial a Deus e absolutizava-se este par idêntico fazendo-o prevalecer unilateralmente sobre a realidade. Em suma, toda metafísica não era mais que uma exorbitante absolutização do pensamento humano, manifestamente limitado. Nostalgicamente, propunha-nos Heidegger, resignarmo-nos a uma humanamente limitada e simples onto-logia, simples pensar-real, como a haviam concebido os primeiros filósofos gregos. Concordamos com o diagnóstico, mas não com a cura; preferíamos ficar de frente para a esperança.

Sinteticamente, poderíamos dizer que a aproximação lógica e teologia só aparentemente constitui uma dificuldade: a aproximação é óbvia na medida em que substituímos a inconsistente teologia por uma verdadeira onto-teo-logia (lida conforme anteriormente indicado). Nestas condições lógica (pensamento) tanto quanto onto (realidade), relacionam-se simetricamente a **theo**, tendo ambos, neste, seu necessário ponto de origem e destinação; esta é, pois a aproximação a que nos propúnhamos neste item.

Entrementes, na ordem das constatações históricas,as observações de Heidegger mantêm-se de pé; e em nada poderiam ser afetadas por nossas considerações anteriores. Para bem compreendermos a validade histórica daquelas observações teríamos que re-enfocar a relação lógica/teologia sob uma outra ótica. O fato é que as culturas — e isto é válido também para indivíduos ou grupos — só alcançam determinado nível de desenvolvimento lógico explícito, mesmo considerando o horizonte já limitado que

lhes é facultado por constituição. Como conseqüência, sua capacidade de apreensão da realidade sofre igual nível de limitação. Nestas circunstâncias, a insistência destas culturas em aproximarem-se, pelo pensamento, do ser-supremo, acaba não passando de uma subrepetícia "absolutização horizontal" daquela mesma realidade que lhes é facultado visar. Dizendo de outro modo: a passagem da realidade que lhes é própria, (determinada pelo seu nível de desenvolvimento lógico) à realidade suprema é feita por um pensamento limitado. Isto não quer dizer que não alcancem o ser-supremo, mas que na melhor das hipóteses vêem dele apenas uma cota parte. O que, vista reversa, evidencia que até hoje a humanidade não conseguiu escapar inteiramente à idolatria.

Na maioria das vezes, a realidade suprema nada mais é que a **grande** realidade que envolve, topologicamente, suas pequenas realidades. As virtudes divinas são assim reduzidas às virtudes mundanas, sejam elas fenomênicas, objetivas ou mesmo humanamente subjetivas, levadas a um mero extremo quantitativo; dá-se tão somente uma pseudo elevação, absolutização horizontal, a rigor, nada mais que a absolutização de sua própria e limitada realidade. Olhando retroativamente, que constatamos? Que tudo aí passa pela prévia absolutização de sua própria lógica.

Isto posto, é de se esperar que haja uma perfeita correspondência entre o nível de desenvolvimento lógico de uma cultura e a concepção que ela faz de Deus. Afora a modernidade, e os primórdios pré-lógicos da cultura, lógica e teologia numa dada cultura devem aparecer aos olhos do historiografo como saberes irmãos. Isto, inclusive, aponta-nos o caminho real para o desvelamento da lógica de uma cultura: ela é sua própria teo-logia (e não onto-teo-logia) oficial.

Iahweh Deus modelou então, do solo, todas as feras selvagens e todas as aves do céu e as conduziu ao homem para ver como ele as chamaria: cada qual devia levar o nome que o homem lhe desse. O homem deu nomes a todos os animais, às aves do céu e a todas as feras selvagens, mas, para um homem, não encontrou a auxiliar que lhe correspondesse.

Gn 2, 19.20

3. LÓGICA E REALIDADE HUMANAS

Como partirmos em busca do transcendente deixando atrás de nós toda esta desordem que vemos na esfera mundana? A arrumação precisa realmente ser feita, não por um mero capricho, mas em razão de que somente um cuidado cartograma do território profano permitirá que localizemos, com precisão, o ponto de passagem que nos dará acesso ao transcendente. Do ponto de vista epistemológico a simples posição da questão do transcendente beira a petição de princípio: o transcendente é justo aquilo que está além dos nossos meios normais de conhecimento. Como, então, poderíamos, sequer, saber de sua existência?

Será preciso contornar tal dificuldade – que não é pequena – através da reconceituação do termo **imanência**, de modo que nela caiba, senão algo do transcendente, pelo menos um furo, por onde se possa mirar mais além. Este será, precisamente, o interesse central do presente capítulo: onde situar, ainda na esfera mundana, uma janela para o transcendente, o que se constitui, sem dúvida, em condição mínima para que seja desperto em nós um autêntico desejo do Absoluto.

3.1 Os três Níveis Onto-lógicos Mundanos

Em *Noções elementares de lógica*, que aqui reproduzimos numa edição levemente compactada como o anexo I do presente trabalho, assumimos como hipótese básica a existência de uma exata correspondência entre a esfera do pensamento (ou das lógicas) e a esfera das realidades: a cada realidade corresponderia uma única lógica capaz de desvelá-la com propriedade e suficiência.

Nos foi também possível estabelecer níveis no seio da realidade mundana — o fenomênico, o objetivo e o subjetivo — correlatos, respectivamente, aos níveis lógicos I, I/D e $I/D/^2$.

Ao nível lógico fenomênico definido pela lógica I, lógica esta que subsume apenas a si mesma, irá corresponder, portanto, apenas uma realidade, que denominamos **ser-fenomênico**. Segue-se o nível lógico objetivo definido pela lógica dialética I/D; como I/D subsume I, D e a própria I/D, a realidade objetiva apresentará, necessariamente, três aspectos distintos: o **ser-formal**, correlato à I; o **ser-concreto** ou res extensa, correlato à D; por fim, o **ser-simbólico**, conceito ou idéia, correlato da dialética I/D. Ver figura 3.1a.

Sobrepondo-se aos anteriores, teríamos o nível lógico subjetivo definido pela lógica $I/D/^2$ subsumido cinco lógicas — I, D, I/D, $D/^2$ e a própria $I/D/^2$; cinco seriam por isso, também, os aspectos distintos da realidade subjetiva. Seriam eles, respectivamente, o **ser-projeto**, o **ser-inconsciente**, o **ser-histórico** ou

ESTRUTURA LÓGICA 2^n+1 elementos

ESTRUTURA ONTOLÓGICA 2^n+1 elementos

NÍVEL FENOMÊNICO n=0 — I ⇨ SER-FENOMÊNICO

NÍVEL OBJETIVO n=1 — I/D, I, D ⇨ SIMBÓLICO, FORMAL, CONCRETO

NÍVEL SUBJETIVO n=2 — I/D/^{2}, D, D/^{2}, I, I/D ⇨ SER-SUBJETIVO, INCONSC., SISTEMA, PROJETO, HISTÓRIA

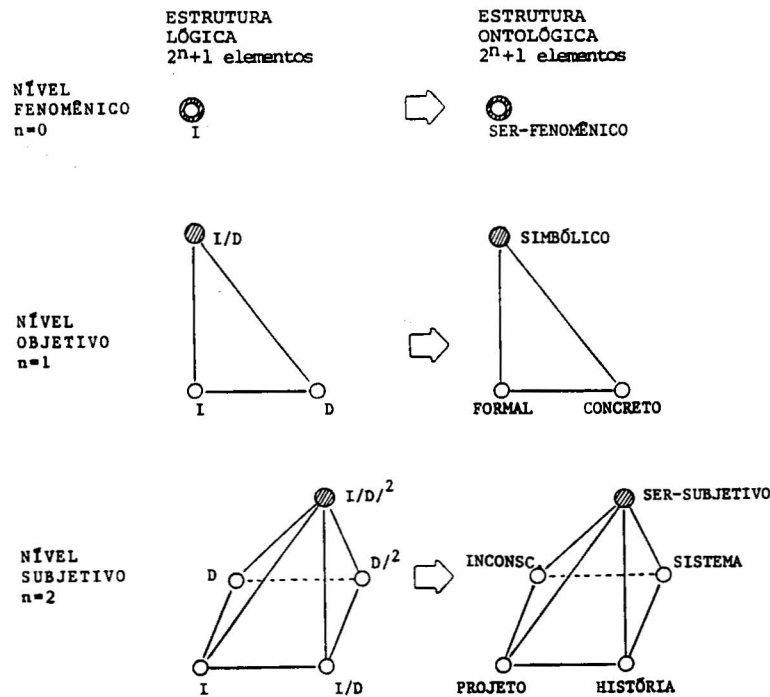



FIGURA 3.1a

apenas história, o **ser-sistêmico** ou apenas sistema, e, finalmen-
te, o **ser-subjetivo-em-sua-integralidade.**

Estes três níveis, com seus múltiplos aspectos, dão conta de uma grande parcela do que compreendemos como esfera mundana. É claro que poder-se-ia identificar ainda outras entidades mundanas que não se enquadram diretamente em nenhum dos níveis e aspectos anteriormente mencionados, mas não seria difícil demonstrar que um bom número deles se constituem pela simples aplicação reiterada das logicas I, D, I/D, D/^{2} e I/D/^{2}. Tomemos como exemplo o ente **sistema político.** Aparentemente ele não se enquadraria em nenhum dos níveis e aspectos já considerados, porém, um pequeno esforço investigatório evidenciaria que a enti-

dade **sistema político** é o produto de:

> $I/D/^2$ que desvela um ser social qualquer ao qual se aplica um enfoque objetivante, o que pode ser expresso simbolicamente por:
>
> $I/D\,(I/D/^2)$ que assim desvela os aspectos objetivos do ser social (político, econômico e cultural) dos quais selecionamos o primeiro, e ao qual reaplicamos um pensamento subjetivo ressuscitante expresso por:
>
> $I/D/^2\,(I/D(I/D/^2))$ que desvela os aspectos subjetivos do ser-político (projeto, inconsciente, história, sistema e ser-social-propriamente-dito) dentre os quais, agora, selecionamos o penúltimo, isto é, o aspecto sistêmico.

Com esta tripla aplicação das lógicas fundamentais — $I/D/^2$, depois I/D, e novamente $I/D/^2$ — chegamos, afinal, à noção de **sistema político.** Os exemplos poderiam ser multiplicados *ad nauseam* como pode facilmente imaginar — agora, é verdade — o próprio leitor.

Se é fato que já conseguimos com nossas hipóteses e procedimentos lógicos acima inventariar e por ordem em boa parte da esfera mundana, é fato, também, que não a esgotamos. Isto porque seria ainda possível encontrar outras entidades mundanas que resistissem a esta nossa máquina lógica. É o que veremos

no próximo item, mas já então teremos deixado a esfera onto-ló
gica para ingressar naquela do conhecimento e da ação mundanas.

3.2 As Estruturas Epistemo-lógicas e Praxio-lógicas Mundanas

Já sabemos que entre as estruturas do pensamento (lógicas) e as estruturas da realidade existe uma perfeita homologia que nos permitiria afirmar que talvez nos bastasse, ao invés de dois sa
beres específicos, uma e só onto-logia. O mesmo se poderia dizer das estruturas do conhecimento ou saber – ditas estrutu
ras epistemológicas – e das estruturas da ação – ditas praxioló
gicas? Por certo que não.

Existe uma evidente correspondência entre algo e o saber de al
go, mas é igualmente evidente que entre ambos vige uma diferen-
ça, que no caso, deve ser tomada mesmo ao pé da letra – sim, uma **diferença**!

Todo conhecimento é, fundamentalmente, uma abertura para o ou
tro que si próprio; é deixar vir a si o que se não é. Este apa
gamento do sujeito agente em face do outro-que-é vai instituir uma verdadeira relação de co-pertinência entre sujeito e obje
to, em suma, vai configurar o saber (da verdade) como alêteia; deve-se a Heidegger nos ter tão bem instruído sobre a questão.

Pode-se generalizar tudo isto dizendo que para algo de nível onto-lógico $I/D/^n$ a estrutura epistemológica correlata derivará

da própria $I/D/^n$, anulando-se a componente I e multiplicando-se sinteticamente (/) a componente $D/^n$ por uma nova diferença: ao nível onto-lógico $I/D/^n$ iria, pois, corresponder a estrutura epistemo-lógica $D/^n/D = D^{n+1}$. Deste modo, para o nível fenomênico I a estrutura epistemo-lógica seria simplesmente D; para o nível objetivo I/D, ela seria $D/^2$; e para o nível subjetivo ela seria $D/^3$.

Detalhemos um pouco esta última. Ela possui oito componentes lógicas a saber: I, D, I/D, $D/^2$, I/D, $D/^2$, $I/D/^2$ e, finalmente, $D/^3$. A cada uma destas estará associado um aspecto fundamental da situação epistemológica inter-subjetiva; estes seriam, respectivamente: o sujeito, o inconsciente do sujeito onde estão de algum modo impressos, intensivamente, todos os referenciais ou gramáticas em jogo, a pergunta ou demanda, o referencial ou contexto da pergunta ou demanda, a resposta ou a oferta, o referencial ou contexto da resposta ou oferta, o outro, e por derradeiro, o espaço ou referencial global da relação cognitiva inter-subjetiva.

As mesmas especificações podem ser feitas para os níveis epistemo-lógicos fenomênico e objetivo, mas fazêlo aqui nos afastaria muito dos objetivos básicos do presente item.

Para maiores detalhes remetemos o leitor ao capítulo 5 do anexo I — *Noções elementares de lógica* — onde tudo isto está detalhadamente exposto.

E quanto a ação ou a praxis? Temos ciência de que ela possui como um de seus momentos necessários o conhecimento, logo, o nível da estrutura praxiológica referente a um qualquer nível terá que ser, no mínimo, do mesmo porte lógico que aquele da estrutura epistemológica correspondente. Mas a praxis apresenta um elemento novo: ela restitui ao sujeito seu poder determinante, vale dizer, ressuscita nele a função lógica I. Isto faz pensar que a estrutura epistemológica referente a um nível qualquer $I/D/^n$ terá que ser no mínimo $D/^{n+1}$ e, ao mesmo tempo, conter explicitamente I. A solução mais simples e óbvia é articular estas duas exigências e fazê-la igual a $I/D/^{n+1}$. A "distância" lógica entre o nível onto-lógico de referência — $I/D/^n$ — e aquele da estrutura praxiológica correlata será, assim, de I/D. E não é por outra razão que toda teoria da ação que se preza requer, como infra-estrutura lógica, a dialética.

Chega-se, deste modo, à conclusão que para o nível fenomênico I a estrutura praxiológica correspondente será I/D; para o nível objetivo I/D, ela será $I/D/^2$; e, finalmente, para o nível subjetivo $I/D/^2$, ela será $I/D/^3$. A determinação lógica das estruturas epistemológicas e praxiológicas bem justifica que, doravante, a elas nos referiramos como verdadeiras estruturas episte-mo-lógica e praxio-lógica, respectivamente.

Em resumo, temos o seguinte quadro de estruturas mundanas:

	Lógica	Onto-lógica	Epistemo-lógica	Praxio-lógica
Nível fenomênico	I	I	D	I/D
Nível objetivo	I/D	I/D	$D/^2$	$I/D/^2$
Nível subjetivo	$I/D/^2$	$I/D/^2$	$D/^3$	$I/D/^3$

A figura 3.1b nos dá a representação geométrica de cada uma das estruturas mundanas apresentadas no quadro acima.

ESTRUTURAS LÓGICAS, ONTOLÓGICAS, EPISTEMOLÓGICAS E PRAXIOLÓGICAS

ESTRUTURAS LÓGICAS 2^n+1 elementos
ESTRUTURAS ONTO-LÓGICAS 2^n+1 elementos
ESTRUTURAS EPISTEMO-LÓGICAS 2^{n+1} elementos
ESTRUTURAS PRAXIO-LÓGICAS $2^{n+1}+1$ elementos

NÍVEL FENOMÊNICO n=0
I
SER-FENOMÊNICO
ESPAÇO REFER. FENOMÊNICO
I D
I/D AÇÃO DE NOMEAR
I D

NÍVEL OBJETIVO n=1
I/D
I D
SIMBÓLICO
FORMAL CONCRETO
ESPAÇO REFER. OBJETIVO
D $D/^2$
I I/D
SUJ. OBJETO
AÇÃO TÉCNICA $I/D/^2$
I I/D

NÍVEL SUBJETIVO n=2
$I/D/^2$
D $D/^2$
I I/D
PESSOA, COLETIV. OU DISCURSO
INC. SIST.
PROJETO HISTÓRIA
ESPAÇO REFER. INTER-SUBJETIVO
$D/^3$
RESPOSTA O OUTRO
SUJ. PERGUNTA
$I/D/^3$
$D/^3$
$I/D/^2$
I I/D

FIGURA 3.1b

O conjunto das figuras referentes a um mesmo nível deixam transparecer uma evidente simetria: de um lado, há a homologia entre pensamento (lógica) e realidade, do outro, a quase-homologia entre conhecimento e ação. Nesta última, apenas a lógica superior da estrutura praxio-lógica não encontra correspondente na estrutura epistemo-lógica. Este pequeno detalhe é de importância crucial: ele permite explicar a passagem de um nível onto-lógico a outro, exatamente pela quebra de simetria que ocorre, como se viu, justamente pela **ação**. Isto quer dizer, também, que o homem em seu desenvolvimento onto-genético — que sabemos agora ser, em realidade, um desenvolvimento onto-lógico — passa de um nível para outro por força, precisamente, da **praxis**. É evidente que a praxis referente a um nível $I/D/^{n}$ leva ao exercício de $I/D/^{n+1}$, que é precisamente o nível onto-lógico que sucede a $I/D/^{n}$. Daí, também, o adágio marxista de que é a praxis tecnológica ($I/D/^{2}$) que proporciona nossa verdadeira humanização, que aliás, é apenas uma transposição para um registro superior, da afirmação bíblica de que o processo de humanização começa, precisamente, com o exercício da nomeação (I/D) de todas as coisas.

3.3 A Paradoxal Experiência do Transcendente

A admissão da existência de um efetivo **desejo do Absoluto** - entendido este não como um transcendente genérico, mas como um transcendente determinado e insuperável - legitima a pergunta pelas suas condições de possibilidade a priori. Como é possível algum saber do Absoluto, e, concomitantemente, o desejo do Absoluto?

É óbvio que, no caso, não podemos pretender uma experiência completa, direta e imediata, porém, não podemos prescindir de alguma base experiencial para fundamentar nossa crença no Absoluto. Caso contrário, não estaríamos diante de uma realidade superior, mas, sim, de um mero produto de nossa capacidade especulativa, isto é, de um construto apenas formal. Também é óbvio que esta experiência vivida não pode ser pensada tão somente como de natureza positiva; temos que aceitar como válidas e necessárias as experiências de natureza negativa, vale dizer, experiências ou vivências de falta.

O diferencial entre a certeza do Absoluto e suas bases experienciais, na circunstância, terá que ser preenchida pela razão, tomada esta em sua acepção mais larga,e não apenas lógico-demonstrativo ou formal. Estas considerações preliminares estabelecem, em síntese, que o saber e o desejo do Absoluto pressupõem, necessaria e cumulativamente, condições de ordem da experiência e de ordem da capacidade especulativa ou teórica da razão. Consideraremos aqui três condições básicas, duas referentes à pri

meira ordem e uma referente à segunda, sucessivamente .

A primeira condição do **desejo do Absoluto**, é a própria possibilidade do **desejo** em geral. O ser-desejante, já o sabemos, é governado pela lógica transcendental (I), que tem como valores próprios (ou vetores de peso) os números 1 e 0 (zero), que representam, respectivamente, o **ser** e o nada. É precisamente a vivência objetiva de ser ante o nada que constitui a angústia e faz do homem ser-desejante ou ser-de-si-projeto. Ele é ser desejante de algo completamente inalcançável e, ao mesmo tempo, indeterminado, tão bem caracterizado pelo zero. Todo desejo, enquanto apenas tal (que não desconhece a precariedade de qualquer substituto do "objeto" zero) é, pois, essencialmente, desejo de uma falta; mais exatamente, de uma falta indeterminada e indeterminável. O ser consciente enquanto tal jamais poderá preencher o zero que se lhe defronta e o atrai inexoravelmente.

Justamente por estar condenado à completa indeterminação é que o desejo enquanto apenas tal (desejo "puro") não pode se articular ao Absoluto; o genitivo aí, por definição,é sempre mero substituto, atribuição esta totalmente incompatível com o ser Absoluto. É preciso, pois, que à vivência da falta original (inexoravelmente indeterminada), venha juntar-se uma falta específica. Isto vai suscitar a segunda condição a priori do desejo do Absoluto.

Ser uma falta e, ao mesmo tempo, uma falta determinada leva-nos a conjecturar que se trate de uma falta estrutural. Precisando um pouco mais: tratar-se-ia da falta de um elemento bem determi

nado em uma estrutura quase que completamente experienciada. Precisaríamos pensar, consequentemente, que defrontamo-nos, no caso, não com uma parte, aspecto ou mesmo sinal do Absoluto, mas, propriamente, com uma janela, ou ainda melhor, com uma clarabóia para o Absoluto.

Esta condição se realiza, precisamente, na vivência inter-subjetiva. Ver capítulo 6 item 6.1 de *Noções Elementares de Lógica* em anexo. Sabemos que a lógica do ser humano é $I/D/^2$, enquanto que a lógica do espaço inter-subjetivo é $D/^3$, que não é subsumida por $I/D/^2$. E mais: que a estrutura $D/^3$ pode ser representada por um cubo tendo em cada vértice uma das oito lógicas subsumidas pela mesma $D/^3$. Ver figura 3.3a. Ora, $D/^3$ aparece uma única vez, os demais sete lugares sendo ocupados por lógicas de nível igual ou inferior a $I/D/^2$, por conseguinte, todas subsumidas por $I/D/^2$. Vê-se, desse modo, que o homem experimenta seu espaço relacional inter-subjetivo como uma estrutura a que falta um elemento. Atente-se que ele sabe o justo nome para esta lógica : ela é $D/^3$; o que ele não pode, é vivenciá-la ou operá-la.

ESPAÇO INTER-SUBJETIVO

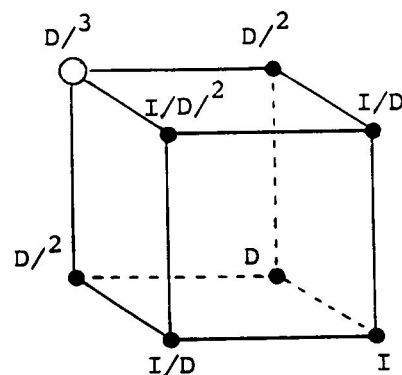



FIGURA 3.3a

Efetivamente, somos capazes de perceber e controlar apenas parcialmente nossas relações com o outro; jamais poderemos pretender fazê-lo completamente. Toda experiência inter-subjetiva, sabemos bem, é surpreendente, às vezes, agradável, às vezes, decepcionantemente; enfim, é ela sempre inesgotável para qualquer de seus participantes. A experiência da falta de $D/^3$, ou equivalentemente, a vivência da precariedade inelutável de toda relação inter-subjetiva, é, pois, uma vivência do transcendente; ela dá-nos a certeza da realidade de, pelo menos, um transcendente.

A propósito, é justo este tipo de vivência que fundamenta o não raro fenômeno de absolutização e/ou sacralização dos agregados sociais - a família, a nação, o povo, etc. Observe-se que a lógica de qualquer um destes agregados sociais é, na verdade, $I/D/^2$, de modo que tal sacralização é sempre precedida, subrepticiamente, da reificação das relações sociais: redução da lógica do espaço inter-subjetivo ($D/^3$) àquela de simples agregado social ($I/D/^2$). Exemplificando: cada membro de uma família, como indivíduo, é de nível lógico $I/D/^2$; a família como um todo, também é de nível lógico $I/D/^2$; o espaço das relações inter--familiares, sim, é que é de nível $D/^3$, assim como o espaço das relações entre famílias.

Acrescente-se ainda que aí está, também, a razão pela qual algumas experiências amorosas de grande intensidade e delicadeza dão-nos a sensação, ainda que fugaz, de participação no sagrado. O que muitos sacerdotes não gostam de ver é que, embora não sendo

o Absoluto ou mesmo um seu sinal, tais vivências são as únicas e verdadeiras janelas para Ele.

Sumariando o que foi visto até aqui, pode-se concluir que a capacidade operatória de ser consciência (I) é suficiente para que se instaure o desejo , desejo, porém, enquanto apenas tal, desejo de uma plenitude impossível porquanto completamente indeterminada. Este desejo só irá qualificar-se como um desejo do transcendente pela concomitante presença de $I/D/^2$ vis-à-vis seu próprio espaço inter-relacional ($D/^3$). O fato de que $D/^3$ é inacessível ao homem ($I/D/^2$) faz com que a lógica $D/^3$ seja experienciada como uma falta estrutural nas relações inter-subjetivas, e como tal, tornar-se presença de uma abertura, de uma clarabóia para o transcendente.

Assim como dois pontos determinam uma reta ou direção, as lógicas I e $I/D/^2$ (pela falta de $D/^3$) determinam também uma reta ou direção; e ainda mais: o fato de $D/^3$ aí estar não propriamente "em pessoa", mas,como um furo-guia, faz com que,além de uma direção,se tenha determinado também um sentido. Em suma, o transcendente só pode estar sobre o eixo lógico, especificamente, no seu prolongamento no sentido de I para $D/^3$. Ver figura 3.3b.

ABERTURA PARA O TRANSCENDENTE

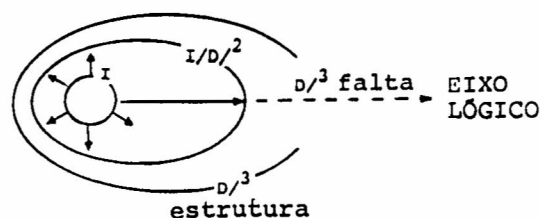



FIGURA 3.3b

Podemos ir um pouco mais longe no sentido de restringir a zona do transcendente na qual poder-se-ia encontrar o Absoluto. Fare mos isto mostrando que o Absoluto tem que estar para lá não só de $D/^3$, mas de $I/D/^3$.

Para tanto, precisaremos considerar não apenas o espaço episte mo-lógico mas, igualmente, o espaço praxio-lógico. Já vimos que a passagem do espaço onto-lógico ao epistemo-lógico é uma passa gem de I para D; vale dizer: se estamos focalizando o nível onto-lógico $I/D/^n$, o espaço epistemo-lógico correspondente será governado pela lógica D/D^n, isto é, D^{n+1}. Isto pode ser compre endido facilmente se atentarmos que a noção de saber implica outriedade e passividade: saber, é saber de outro, comportando--se passivamente como pura abertura a este outro. Abdico da auto-determinação (I) e torno-me escuta atenta do outro (D). Tem--se, assim:

	Plano onto-lógico	Plano epistemo-lógico
Nível fenomênico	I	D
Nível objetivo	I/D	$D/D = D/^2$
Nível Subjetivo	$I/D/^2$	$D/D/^2 = D/^3$

Bem, neste caso, qual a lógica da ação relativamente à um específico nível onto-lógico? A ação sempre visa o outro, porém de um modo ativo: é o sujeito que auto-determinando-se determina o outro; destas determinações, a primeira é governada pela ló gica I, e a segunda, pela lógica D, de sorte que a ação, em sua

globalidade, fica governada pela lógica síntese I/D, vale dizer, pela lógica dialética. Assinale-se, de passagem, que o saber(D) é um momento da praxis (I/D), pois, I/D subsume D.

Como podemos representar logicamente a passagem do espaço onto-lógico ao espaço praxio-lógico, para um nível n qualquer? Diríamos que de modo análogo àquele proposto para a passagem do plano onto-lógico ao plano epistemo-lógico. Especificamente, dado o plano onto-lógico $I/D/^{n}$, o espaço praxio-lógico correspondente ficará determinado por

$$(I/D)/(I/D/^{n}) = I/D/^{n+1}$$

Pode-se assim completar a tabela anterior, com a introdução do plano praxio-lógico.

	Plano onto-lógico	Plano epistemo-lógico	Plano praxio-lógico
Nível fenomênico	I	D	I/D
Nível objetivo	I/D	$D/^{2}$	$I/D/^{2}$
Nível subjetivo	$I/D/^{2}$	$D/^{3}$	$I/D/^{3}$

Constata-se que a nível subjetivo o sujeito além de não poder dar conta do espaço epistemológico como um todo ($D/^{3}$), é também incapaz de dar conta do espaço praxio-lógico no que se refere a dois de seus elementos, precisamente, $D/^{3}$ e $I/D/^{3}$. Isto significa que o homem é incapaz não só de compreender as suas própri

as relações com o outro em sua globalidade, como igualmente, de controlar(agir sobre) estas mesmas relações. Em suma, o homem vivencia em suas relações inter-subjetivas uma duplicidade de faltas, tanto sob a forma da surpresa, como de impotência com respeito à globalidade de suas relações inter-subjetivas. Ver figura 3.3c.

ABERTURA PARA O TRANSCENDENTE

I
$I/D/^2$
$I/D/^3$ falta
$D/^3$ falta
EIXO LÓGICO
$I/D/^3$
estrutura

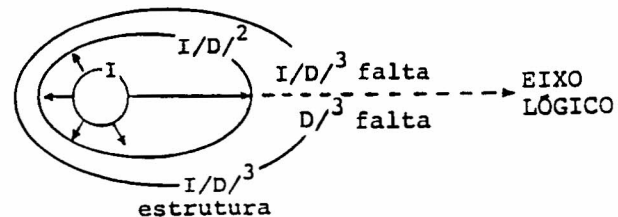



FIGURA 3.3c

Em nosso trabalho *Lógica e Economia*| |tivemos a oportunidade de mostrar que a lógica da técnica, isto é, da dominação do mundo objetivo é, precisamente, $I/D/^2$, visto que a técnica é sinônimo de trabalho (W) sobre trabalho (W) para obter moeda (M) para aceder à utilidade (U). Tem-se assim, que a estrutura lógica da técnica é $W \longrightarrow W \longrightarrow M \longrightarrow U = \circlearrowleft W \longrightarrow M \longrightarrow U$, ou, em termos de suas determinações lógicas:

$$\circlearrowleft I \longrightarrow D \longrightarrow D \sim I/D/^2$$

O que se poderia dizer, correspondentemente, para o nível-ontológico I, cujo espaço praxio-lógico é I/D?

A lógica I visa o mundo como ser-fenomênico, como pura presença indiferenciada; I/D, representa o modo originário de ação ou dominação deste mundo fenomênico; I/D é aí a dialética, enquanto lógica do simbólico; consequentemente, a lógica da originária dominação do mundo outra coisa não é, senão a ação de nomeá-lo.

É precisamente isto que nos ensinam os versículos bíblicos apos
tos em epígrafe.

Aos menos avisados pode parecer, talvez, que já ao fim desta
primeira etapa de nosso novo caminho pouco tenhamos alcançado.
Digo que muito se enganam. Sabemos agora bem, que a busca do
Absoluto terá que se fazer no eixo lógico, num sentido bem pre
ciso, e a partir já de um ponto também determinado – para lá de
I/D/[3]. Este é o problema preliminar que os teólogos precisari
am resolver, e de modo geral,nada conseguem. Não sabendo nem a
direção nem o sentido,acabam mesmo andando em círculo, círculo
este em que se esmeram em encarcerar os fiéis, não pela força
da razão, mas pelo terrorismo simbólico. Há exceções , é óbvio,
como os do Concílio de Nicéia,especialmente Santo Atanázio (assim reza
a tradição), que fixaram a passagem de Javé (I) ao Deus-Trinitá
rio (I/D) fazendo pé firme no "filioque". Infelizmente, pouca
gente até hoje aprendeu a boa lição.

De fato, as noções de **imanência** e **transcendência** deixam em an
gustiante indeterminação a natureza da fronteira que os separa.
Frequentemente, de modo subreptício, esta fronteira é vista co
mo espacial, e isto é um flagrante absurdo. Mas, fugirmos a es
te absurdo, não basta: é necessário uma concepção positiva da
natureza da fronteira, ou o que é equivalente, da natureza do
eixo em que se deve se posicionar aquele par de noções. O pro
blema é difícil, mas simplesmente ignorá-lo, como até aqui se
fez, não é, positivamente, prova de garantida integridade in
telectual.

Dizíamos que não passava de sério engano julgar que pouco havíamos progredido até aqui. Muito pelo contrário, ainda estamos longe do Absoluto, porém, sabemos bem em que direção e sentido devamos prosseguir em nossa caminhada: no eixo lógico, para lá de $I/D/^3$.

3.4 Uma Ante-visão do Absoluto

No ponto em que estamos, nosso problema restringe-se abstratamente a apenas duas questões: a primeira, se detemo-nos em $I/D/^3$ ou não; a segunda, caminhando, onde deveremos parar, se isto for realmente possível.

Antes de abordarmos cada uma destas questões, gostaríamos de relembrar que, daqui por diante, não mais podemos contar com o apoio de nossa vivência; tudo irá, pois, depender da razão especulativa ou teórica, ou da Revelação. Esta última será deixada para o capítulo 5 ; ficamos aqui apenas com a primeira. Note-se, ainda, que nossos argumentos, tomados isoladamente, não são nem poderiam ser considerados como decisivos; só pela força da coerência e pela convergência do conjunto, e depois, pelas consequências, é que poderemos ser conduzidos a uma real solução.

Tomemos a primeira questão. Antes de mais nada, analisemos genericamente nossas atitudes diante da falta. Distinguimos dois tipos de falta, conforme já caracterizadas no item anterior. No caso da falta indeterminada — cujo caso único é o zero do ser-consciente (I) — nela fixar-se, como é corrente entre os psicanalistas,

parece-nos bem pouco razoável. É aceitar, passivamente, uma condenação sem culpas, enfim, é decidir-se pela angústia (Heidegger diz bem: o nada difere da angústia na medida em que o primeiro tem sempre um objeto, enquanto que o segundo, tão apenas, nada, isto é, zero).

A um ser humano, mesmo em tais circunstâncias, lhe caberia ainda, pelo menos, o irreprimível *jus esperniandi*.

No caso de falta estrutural, de algum modo determinada — cujos exemplos já vistos são $D/^3$ e $I/D/^3$ — nela deter-se o que mais revela é falta de coragem. A falta é falta, e fazê-la ser seria o mesmo que tomar por luminária o que, na verdade é uma janela ou clarabóia. A luz que deveras nos chega, não é luz própria, ela vem, sim, de mais além. Devemos convir que deter-se ante uma falta desta natureza , como já foi dito, é simples covardia. Se há janela, o mínimo que se pode pressupor, é que, mesmo estreita que não nos permita passar, lá está, permitindo-nos espiar para fora! Em outras palavras, se a **caverna** não é uma esfera inconsútil, se ela possui pelo menos uma abertura — caso contrário,como nela far-se-ia o encarceramento das almas? — não é necessário primeiro morrer para ver de novo o que fora há; a abertura , sem dúvida,lá e por ela deve haver muito que espiar. Bem, deixemos Platão em paz e examinemos os demais argumentos pelos quais devamos prosseguir nosso périplo para além de $I/D/^3$.

Diríamos que admitir que a lógica do Absoluto possa ser $I/D/^3$,

de certa maneira, é estatuir uma interdependência entre Deus e o homem, ainda que preservada a relação hierárquica onto-lógica entre os dois. Uma diferença onto-lógica de apenas I/D — que se expressa na igualdade $I/D/^3 = (I/D)(I/D/^2)$ — conferiria a Deus o poder de agir sobre os homens, mas não o verdadeiro senhorio, ou melhor dito, poder de enquadramento. Pense-se, a propósito, na relação existente entre o homem ($I/D/^2$) e o mundo objetivo (I/D); aí vige uma diferença onto-lógica de medida I/D o que permite, de fato, o seu domínio do mundo objetivo pela técnica, em particular, sobre o mundo concreto ou físico; isto, entretanto, não lhe garante um domínio exaustivo ou completamente envolvente. Note-se que o completo envolvimento é sinônimo de que, na circunstância, impera o princípio do terço excluso, ou o que é o mesmo, a lógica $D/^2$.

Acrescente-se que fosse o Absoluto de nível $I/D/^3$, nenhum *gap* onto-lógico haveria entre Ele e o homem, de sorte que, automaticamente, estaria excluída a possibilidade de quaisquer seres intermediários. Estaríamos assim negando o sem número de tradições culturais que admitem a existência de anjos, demônios, espíritos, orixás, etc., etc.

Um outro argumento remonta à problemática heideggeriana da distância entre ser e pensar. O filósofo alemão admite que a filosofia (grega) começa, efetivamente, com a separação entre ser e pensar, que, no entanto, permanecem unidos, num estado que ele denomina de co-pertinência. Acusa Platão de ter introduzido uma distanciamento entre ser e pensar, distanciamento que se verticaliza e leva a uma dominação de pensar sobre o ser, e daí, à onto-teolo

gia, que viria caracterizar toda a filosofia ocidental depois de Platão. Toda esta problemática pode ser transladada para o nosso espaço lógico. A distância referida por Heidegger pode ser vista nos espaços epistemológicos (Ver capítulo 5 do anexo): ela é a própria dimensão deste espaço. Assim, a nível fenomênico a distância é D, a nível objetivo, $D/^2$, e a nível subjetivo, $D/^3$. Pode-se por isso dizer, de pronto, que a distância identificada por Heidegger de fato existe em Platão, pois, sendo a idéia ou conceito de nível I/D a distância ontológica será $D/^2$ e não mais D, como, por exemplo, o era em Parmênides,para o qual ser e pensar eram simplesmente o mesmo. Mas pode-se dizer um pouco mais: na medida em que o homem como tal vem para o centro das preocupações filosóficas do ocidente, a distância referida mais se amplia, passando de $D/^2$, que era em Platão, para $D/^3$. Ver figura mais adiante.

Ora, para o ser supremo, esta distância terá que ser reduzida a D, como o é no nível fenomênico. Em Deus, ser e pensar precisam ser necessariamente o mesmo, caso contrário cairíamos num politeismo, que é a negação de si mesmo. A multiplicidade de deuses, automaticamente dá por instituída a inter-relação entre eles, cujo nível lógico é, como já vimos, superior a cada um deles. Haveria algo logicamente superior ao Absoluto, o que seria um contra-senso.

Chamamos a atenção do leitor para o fato de que uma distância de apenas D, tal como se dá a nível fenomênico,não representa um efetivo distanciamento. Havendo dúvida, recomendamos a releitu

ra do capítulo 5 do anexo onde se mostra que no plano fenomênico pensamento e realidade estão ambos na posição I, e D completamente fora de jogo, a não ser para servir de referência ao corte interno em I que instaura a "diferenciação" ser e pensar.

Bem, se assim, podemos afirmar que o espaço epistemo-lógico, ou equivalentemente, a distância onto-lógica de realidade e pensamento relativamente ao Absoluto é D. Teríamos, pois, a seguinte sequência:

Nível onto-lógico	Espaço epistemo-lógico
$I/D/^3$ - Deus	D
$I/D/^2$ - Homem	$D/^3$
I/D - Mundo objetivo	$D/^2$
I - Mundo fenomênico	D

Logo perguntar-se-ia: por que esta quebra de simetria, este abrupto salto de $D/^3$ a D na passagem do homem a Deus? Tão só por isso, sentimo-nos compelidos a recusar que o Absoluto seja de nível $I/D/^3$.

Não seria para nós surpresa se soubéssemos que não poucos leitores vêem com grande ceticismo este tipo de argumentação. Pensamos justo o contrário. Considerações de ordem estética podem ser extremamente úteis em horas de decisões vitais ou complexas. A preservação da simetria reflete a harmonia do mundo, sem a qual não estaríamos num cosmos, mas num caos, ou pior, nem mes

mo existiríamos. É óbvio que tomá-las por necessárias não é o mesmo que tomá-las por suficientes.

O balanço de tudo que foi visto até aqui compele-nos a prosseguir na busca da lógica do Absoluto para além de $I/D/^3$, sem menosprezar o fato de que em $D/^3$, ou cumulativamente também, em $I/D/^3$ está a clarabóia por onde nos chega a luz do ser supremo. Diremos, ainda, que todo o trabalho de reflexão acerca de $I/D/^3$ não terá sido em vão. A hipótese mais ou menos natural de tomar o próximo nível — $I/D/^4$ — como aquele do Absoluto, pode ser pronto contrastada com cada uma das objeções levantadas contra a hipótese $I/D/^3$, e o resultado, ver-se-á, será mais que compensador.

A objeção que havíamos assacado contra $I/D/^3$, naquilo que se refere à distância entre pensamento e realidade, deixa de valer a nível $I/D/^4$. Esta distância restringe-se a D, a mesma que existe a nível fenomenológico, e que sabemos, deixa pensamento e realidade ambos em $I/D/^4$; em suma, neste nível onto-lógico pensamento e realidade se mantêm em estado de co-pertinência, como diria Heidegger. Ver figura 3.4.
Observa-se aí que pensamento e realidade originariamente juntos se afastam a partir do nível objetivo, atingem o máximo afastamento em $I/D/^2$ e passam de novo a

CONVERGÊNCIA PARA O ABSOLUTO

$I/D/^4$ O ABSOLUTO
$D/^2$
$I/D/^2$ $D/^3$ SER-SUBJETIVO
I/D $D/^2$ SER-OBJETIVO
D
I SER-FENOMÊNICO

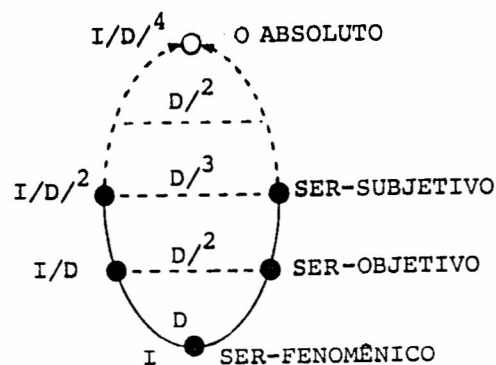



FIGURA 3.4

convergir a partir de $I/D/^3$, tudo isso de um modo irrepreensivelmente simétrico. Como consequência, interpõe-se entre o Absoluto e o homem um nível onto-lógico que poderá então ser ocupado pelos "mediadores sobre-humanos": anjos, demônios,etc., conforme tão sabiamente pressentido pelas múltiplas culturas.

Também temos como consequência que a distância entre Deus e os homens passa a ser $D/^2$, uma distância suficiente para impossibitar a existência de uma relação mais estreita entre ambos, que acabaria figurando uma certa dependência de Deus em relação aos humanos. Esta distância agora só poderá ser neutralizada unilateralmente de cima para baixo: este é o espaço da graça e da salvação, como veremos em detalhe mais adiante.

Em que pese todas as restrições que fazemos à analogia, ela permite-nos um argumento suplementar para que venhamos a considerar $I/D/^4$ como a lógica do Absoluto. Sabemos que na lógica clássica ou aristotélica ($D/^2$) existem quatro sub-níveis caracterizados por D^*, D^{*2}, D^{*3} e D^{*4},onde D^* representa um recorte condicionado a um prévio recorte de fundo ($D^* \sim D/^2$) e as potências de D^* são os reiterados produtos cartesianos de D^* por si mesmo. Estes quatro sub-níveis referem-se, respectivamente, a proposições (lógica proposicional), a proposição compostas (lógica de predicados), a conjuntos (lógica conjuntiva) e a conectivos lógicos (**e**, **ou**, **implica**, etc.). Além de D^{*4} não se vai. Que significa D^{*4}? Significa a dedutibilidade, a articulação completa de todas as coisas e relações entre si. Circunscrita aos limites de um recorte arbitrário (primeiro recorte), isto é, dentro de um universo ainda que convencional e/ou arbitrário, a detutibi-

lidade representa, apenasmente, a onisciência. É assim na geometria euclidiana e nas modernas teorias matemáticas de hoje. Que se pode concluir daí? Que D^{*4} é uma representação analógica forte de $D/^4$, vale dizer, que a presença de $D/^4$ em $I/D/^4$ significa, metaforicamente, Deus como onisciente. A operação sintética em $D/^4$ está para o produto cartesiano em D^{*4} assim como a onisciência relativa do "homo-axiomaticus" está para a onisciência absoluta de Deus. Uma perfeita analogia de proporções!

A limitação do homem, mesmo no âmbito da lógica clássica, à D^{*4} indica que $I/D/^4$ situa-se no limite superior de sua compreensão, tomada esta compreensão mesmo em sua acepção mais dilatada. A hipótese de que a lógica do Absoluto seja superior ao nível $I/D/^4$ é, pois, indistinguível da hipótese $I/D/^4$, ainda que viesse-nos em socorro a Revelação, como mostraremos adiante. Como a teologia não é feita para Deus, mas para os homens, podemos assumir, com toda tranquilidade, que $I/D/^4$ seja a verdadeira lógica do Absoluto, obviamente, dentro dos limites da compreensão e, mesmo, fé humanas. Que outros limites poder-se-ia considerar?!

Para finalizar este item, e com ele o capítulo, cremos conveniente proceder a um balanço do que foi conseguido até aqui, e que não nos parece de todo desprezível. Senão, vejamos:

a) O Absoluto o é onto-logicamente; é no prolongamento da sequência dos níveis onto-lógicos, ou no seu horizonte limite, que precisaremos, deveras, procurá-lo. Fora daí, cairemos em um dos muitos e sempre dissimulados modos idolátricos que só conseguem conceber Deus à sua

própria medida (lógica).

b) Necessariamente restritos à imanência, a vivência do transcendente só se nos pode vir como vivência de uma falta (estrutural). Além da falta originária de nível lógico fenomênico – fundamento do desejo – que sabemos indeterminada, teremos que admitir uma segunda falta a nível subjetivo, especificamente, nas suas estruturas associadas epistemo-lógica (falta de $D/^3$) e praxio-lógica (falta de $D/^3$ e $I/D/^3$). Ao contrário da primeira, esta é uma falta determinada, ela é um **furo guia** que nos abre, concretamente, a perspectiva e o desejo do Absoluto.

c) Muito possivelmente o Absoluto "situar-se-ia" a nível onto-lógico $I/D/^4$, deixando, pois, um intervalo onto-lógico entre Ele e os homens, que sabemos de nível $I/D/^2$. Este intervalo é onde podem vir habitar anjos e demônios.

Nos próximos capítulos, partiremos para a determinação definitiva do nível onto-lógico do Absoluto: no capítulo 4, seguindo a via ascendente, valendo-nos do método da **síntese das projeções** já mencionado no capítulo 2, e no capítulo 3, pela via direta descendente, da revelação cristã.

4. LÓGICA E REALIDADE TRANSCENDENTES - VIA "NATURAL"

Ao final do capítulo anterior, mesmo atendo-nos ao plano mundano conseguimos divisar uma luz, que a bem dizer, poderia ser, tanto de uma luminária, quanto de uma janela ou clarabóia. Não há critério racional ou objetivo **a priori** que nos ajude a decidir: pelo menos neste estágio, o que de melhor se pode é fazer a opção mais aventurosa, nela colocando toda a fé, esperando que ela nos leve a bom termo. Diga-se, a propósito, que a via ascendente - e este é precisamente o caso de toda teologia natural - necessariamente comporta certo grau de risco , consequentemente, só pode ser assumida por quem possua, pelo menos, igual dose de coragem. Talvez, por isso, a má vontade generalizada que se vê por aí para com as teodicéias, mesmo para com as mais sensatas e fundamentadas, que pretende ser, por suposto, o nosso caso.

Bem, a opção está feita, e esperamos que o caro leitor nos acompanhe, guardando alerta - é óbvio - seu senso crítico, posto que tal, só pode vir em nossa ajuda.

4.1 Estratégia Metodológica em Detalhe

No item 1.3 do capítulo 1 propusemos que a teologia largasse um pouco o perigoso método analógico e seguisse, com alguma adaptação, o método da **síntese das projeções**, de tanto sucesso nas ciências físicas modernas, e que então dissemos, era nada mais, nada menos, que uma versão modernizada e mais coerente do mito platônico da caverna.

A figura 4.1 nos dá uma idéia da essência deste método: parte-se da hipótese que a diversidade do mundo é, fundamentalmente, uma diversidade de aparências num mundo de dimensões reduzidas (no exemplo, da figura, duas). Em consequência, se pudéssemos ao menos representar um espaço de maior número de dimensões, nele seria possível "visualizar" o objeto original, talvez único, responsável pela pletora de aparências do mundo menor em que habitamos. O problema central, pois, será o de remontar das projeções ou sombras ao objeto delas determinante.

Na prática, teríamos dois grandes problemas a ressaltar: o primeiro, o de selecionar entre a multiplicidade de aparências — e estas podem ser muitas, mesmo incontáveis — aquelas consideradas relevantes pela sua necessidade e suficiência; o segundo, o de descobrir o modo preciso de articulação destas sombras ou projeção que venha definir, de modo unívoco e coerente o pressuposto objeto buscado.

O OBJETO TRANSCENDENTE PRESSUPOSTO E SUAS SOMBRAS

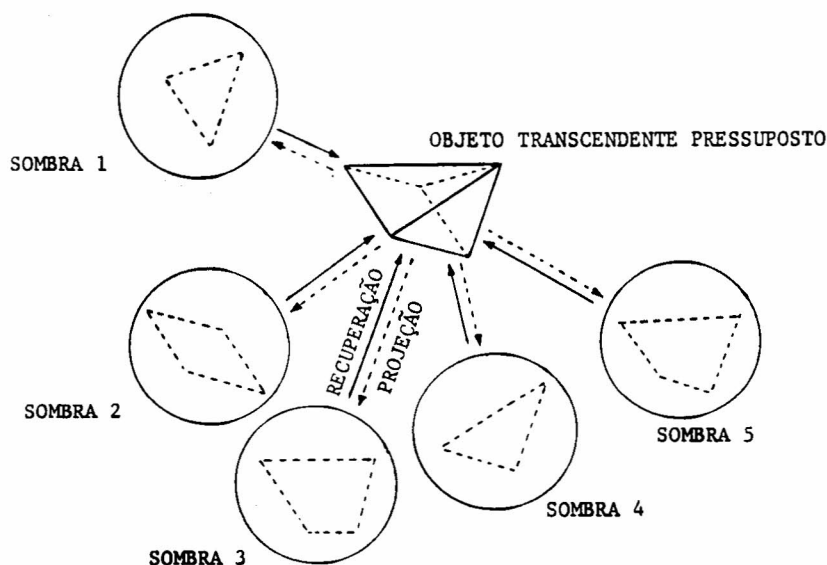



FIGURA 4.1

Bem, para começar, identificaremos como sombras ou projeções re-levantes as estruturas lógicas, onto-lógicas, epistemo-lógicas e praxio-lógicas mundanas em todos os seus níveis. Por que es-tas ou apenas estas? Tão somente porque não existem outras, e qualquer estrutura que se nos venham apontar coincidirá, pelo menos a nível lógico,no todo ou em parte com as quatro estrutu-ras fundamentais acima relacionadas. O leitor facilmente se convencerá disso, assim que tente, de fato, a contestação desta simples hipótese.

Quanto à articulação destas estruturas em uma estrutura englo-bante feita de modo suficiente e unívoco, que possa assim deter-minar o objeto originante, não temos — nem ninguém — regras que

nos possam orientar, infalivelmente, na empreitada. No caso em questão — a busca do Absoluto — poderíamos, em princípio e tentativamente — adotar os seguintes princípios gerais:

a) Deve-se chegar a uma única estrutura contendo todas as estruturas do pensamento, do conhecimento, realidade e da ação.

b) A estrutura englobante deve apresentar o menor número possível de dimensões, provendo a superposição dos elementos que se repetem em duas ou mais estruturas; tudo por uma simples questão de economia conceitual.

c) Todas as eventuais "casas vazias" da estrutura englobante deverão, a posteriori, receber um preenchimento contextualmente justificado.

d) Que a estrutura organizatória formal da estrutura englobante seja uma das estruturas já presentes na construção, de modo a que não se venha cair numa petição de princípio. Dir-se-ia, de uma forma um tanto simplória, que estar-se-ia assim evitando que a estrutura que organiza o "todo" esteja fora deste mesmo "todo".

e) A estrutura englobante deve aparecer numa seqüência construtiva, bem definida, de sorte que sejam possíveis ulteriores interpolações e extrapolações, vale dizer, que ela apareça ao termo de uma seqüência construtiva aberta.

Insistimos que em se tratando aqui de um trabalho de síntese, não se pode imaginar ir além da formulação de exigências gerais para chegar até um receituário completamente livre de ambigüidades. Muito possivelmente existirão diversas soluções satisfazendo tais princípios, a escolha desta ou daquela variante, só podendo ficar por conta de considerações de ordem pragmáticas, isto é, da simplicidade, da elegância e acima de tudo, da facilidade manipulativa e da riqueza de desdobramentos significativos que venha apresentar.

4.2 Articulação das Estruturas Onto-lógicas, Epistemo-lógica e Praxio-lógica

Dividiremos nossa tarefa em duas etapas: na primeira, procuraremos determinar um espaço adequado à representação das estruturas fundamentais – do pensamento, do conhecimento, da realidade e da ação; na segunda, com base no referencial espacial assim determinado buscaremos proceder à articulação das estruturas fundamentais para os três níveis onto-lógicos mundanos – fenomênico, objetivo e subjetivo.

4.2.1 Espaço referencial

Em princípio, sendo em número de quatro as estruturas fundamentais, pareceu-nos que uma divisão em quadrantes por dois eixos perpendiculares seria um bom princípio – um quadrante para cada estrutura fundamental.

Elegemos, arbitrariamente, o quadrante baixo/esquerdo por representar o **pensamento** (ou a lógica). Também de modo arbitrário elegemos o sub-eixo baixo para assinalar o lugar das duas lógicas fundamentais: a da identidade, colocada próximo ao cruzamento dos eixos, e da diferença, no extremo inferior do sub--eixo; por isso, ele será, doravante, referido como **sub-eixo identidade/diferença.** Ora, para representarmos a base da pirâmide referente ao pensamento subjetivo ($I/D/^2$) não seria possível repetir a mesma dicotomia I - D para o sub-eixo à esquerda pois não teríamos lugar para representar I/D. Assim, o mais

conveniente é tomar a dicotomia I - I/D para marcar o sub-eixo à esquerda. Ver figura 4.2.1.

ESPAÇO LÓGICO-ORGANIZACIONAL

SUB-EIXO FENOMÊNICO/ NOUMÊNICO
Noumênico D
CONHECIMENTO
REALIDADE
Fenomênico I
Ideal
Prático
SUB-EIXO SUBJETIVO/ OBJETIVO
I/D
I
SUB-EIXO IDEAL/ PRÁTICO
I
I/D
Objetivo
Subjetivo
I Identidade
PENSAMENTO (LÓGICA)
AÇÃO
D Diferença
SUB-EIXO IDENTIDADE/ DIFERENÇA

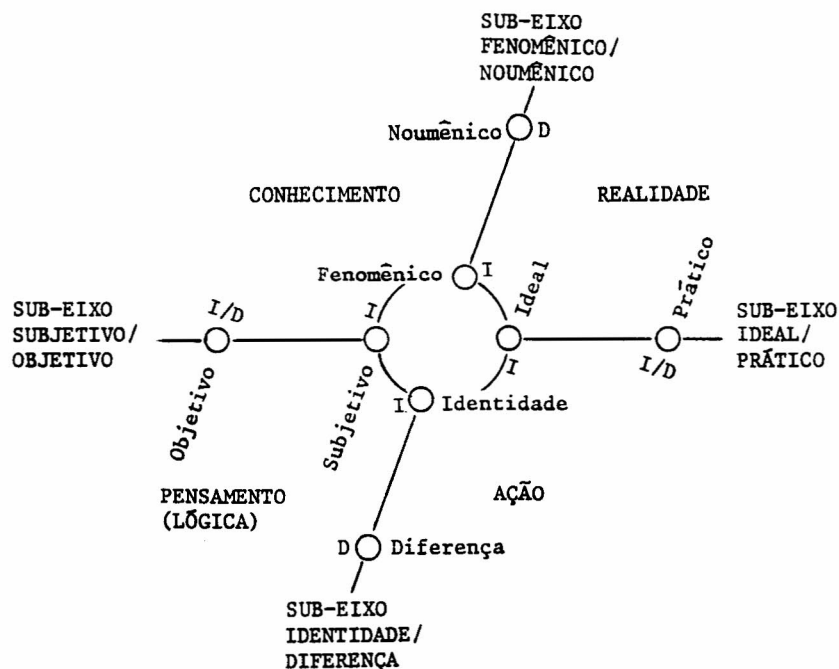



FIGURA 4.2.1

Além da diferenciação lógicas da identidade/lógicas da diferença, as lógicas de base podem ser classificadas em subjetivas (I,D) e objetivas (I/D, $D/^2$); isto sugere-nos que adotemos a designação **sub-eixo subjetivo/objetivo** para a parte esquerda do eixo horizontal.

É importante notar que a noção de **objetivo** não tem, verdadeiramente, status lógico D, mas, sim, I/D. Isto conflita com as pos

tulações de Hegel que fazem do **subjetivo**, I, do **objetivo**, D, e deixam I/D para ser adjudicada ao **absoluto** (hegeliano, naturalmente). Isto é um equívoco por duas grandes razões: primeiro, porque o objeto enquanto **outro** do sujeito, é D, mas, ao ser apropriado pelo sujeito, torna-se também o mesmo, assim, governado também por I; logo, de ambas, I e D, ele é logicamente a síntese; segundo, porque as estruturas epistemo-lógicas pertencem à série $D/^n$, onde I/D só aparece como lógica subsumida. Em outras palavras, a síntese do subjetivo com o objetivo simplesmente não faz sentido, muito menos, como ser-absoluto.

É natural que escolhamos o quadrante oposto ao do pensamento – alto/direito – para lugar do ontológico, isto é, da realidade. Por uma questão de simetria, escolhemos o sub-eixo superior para marcar com as lógicas fundamentais I e D. Em termos de realidade, a oposição I-D representa, respectivamente os "estados" de realidade aparente e realidade oculta, de sorte que escolhemos para suas denominações, ainda respectivamente, os termos fenomênico e noumênico.

Antes de prosseguir, esclareçamos que a expressão **noumênico** é uma homenagem a Kant, e se justifica na medida em que neste, o nôumeno se contrapõe ao fenômeno. Atente-se, contudo, que o sentido de **noumênico**, nada tem a ver com a "coisa-em-si" de que fala Kant, com algo horizontalmente in-posto por trás do fenômeno, mas, sim, com o "profundo" na acepção que lhe dá o estruturalismo e a psicanálise. O eixo superior, em consequência, será denominado eixo **fenomênico/noumênico.**

Por fim, o sub-eixo direito será marcado pelas lógicas I e I/D, simetricamente ao sub-eixo esquerdo. A oposição I-I/D e não I-D tem como justificativa a necessidade de reservar um lugar para a realidade dialética, seja ela o simbólico, seja ela a história. Encontrar uma denominação apropriada para este sub-eixo foi para nós um grande problema. Optamos, insatisfeitos, pela denominação **sub-eixo ideal/prático**, mas antes consideramos as alternativas ideal/real, idealidade/realidade, abstrato/concreto, imaginário/real, etc., etc..

Com a identificação e nomeação dos quatro sub-eixos, ficam automaticamente determinados os quadrantes opostos alto/esquerdo e baixo/direito. Um deles será reservado ao **conhecimento**, o outro, para a **praxis** ou **ação**. Mas, quais deles?!

Ora, os sub-eixos que determinam o quadrante alto/esquerdo são o subjetivo/objetivo e o fenomênico/noumênico. É óbvio, sabendo-se quais são os elementos da estrutura epistemo-lógica objetiva — sujeito (I), referencial subjetivo inconsciente (D), objeto (I/D) e referencial objetivo ou fundo ($D/^2$) — que este é, inequivocamente, o quadrante do pensamento. Ao quadrante restante, baixo/direito, só nos restará, pois, alocar a ação. Isto faz sentido? Cremos que sim: os eixos que determinam este quadrante são o identidade/diferença e ideal/prático que, por si, determinam quatro posições de ação. No nível objetivo, estas quatro posições formam a base da pirâmide ($I/D/^2$) práxio-lógica. Estas quatro posições, pelos sub-eixos que as determinam, po

dem, perfeitamente, ser identificadas como sendo: (I,I=I) ação ideal de sintetizar; (D,I=D) ação ideal de analisar, (I,D=I/D) ação prática de construir; por fim, ($D,I/D=D/^2$) ação prática de dissecar ou destruir. A lógica $I/D/^2$ será a lógica da ação objetiva-em-sua-integralidade que, precisamente, sub-sume as quatro ações acima mencionadas. Este será, pois, o nosso espaço referencial para a tentativa de articulação das estruturas fundamentais em níveis mundanos.

4.2.2 As articulações nos níveis mundanos

A articulação mínima (ou mais compacta) que se pode estabelecer entre as quatro estruturas lógicas fundamentais de nível subjetivo — do pensamento, do conhecimento, da realidade e da ação humanos — e que obedeçam às numerosas e tão restritivas disposições anteriormente estabelecidas é a grande tarefa que devemos com decisão agora enfrentar.

Para tanto, vamo-nos valer do plano referencial construído no sub-item precedente caracterizado pelos eixos ortogonais I-I-D e I/D-I-I/D. O par de quadrantes opostos — baixo/esquerdo e alto/direito — estará reservado para, respectivamente, o **pensamento** (lógica) e a **realidade.** Estes ficam assim mediados pelo outro par de quadrantes — alto/esquerdo e baixo/direito — o primeiro destinado ao **conhecimento** e o restante, à **ação.**

Para testarmos esta estrutura básica referencial podemos tomar o caso dos níveis fenomênico (I) e objetivo (I/D). No primeiro, pensamento e realidade estão em estado de co-pertinência e são ambos representados pela estrutura lógica mais simples possível: apenas a lógica I. O conhecimento fica reduzido a apenas duas lógicas: I e D. A alocação destas se faz sobre a parte alta do eixo D-I-D; a ação, estará representada pela lógica I/D, subsumindo as lógicas I, D e I/D, que pode ser convenientemente alocada sobre o próprio quadrante baixo/direito, como mostra a figura 4.2.2a. Excluídos os pontos de coincidência, chegamos a uma estrutura global comportando cinco pontos ou posições lógicas independentes. Não esqueçamos que I, no caso — isolada — deve ser contada por duas, i. é., como lógica do mesmo.

PENSAMENTO, CONHECIMENTO, REALIDADE E AÇÃO FENOMÊNICOS

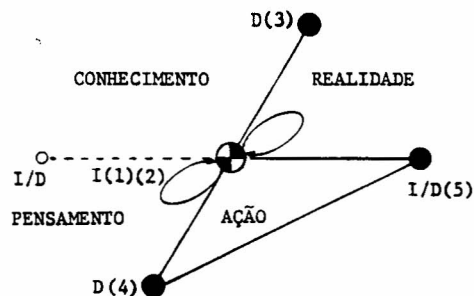



FIGURA 4.2.2a

Podemos proceder de modo análogo com vistas à representação da estrutura global do nível onto-lógico objetivo. No quadrante referente ao pensamento colocamos as lógicas objetivas, a saber: I, D e I/D. No quadrante oposto, novamente, as lógicas correlatas aos três diferentes aspectos do ser-objetivo: a forma (I), o concreto (D) e o simbólico (I/D). No quadrante do conhecimento cabe perfeitamente a estrutura epistemo-lógica objetiva compreendendo as lógicas I, D, I/D e $D/^2$. Por fim, no quadrante baixo/direito, reservado à estrutura lógica da ação, alocamos a base da estrutura piramidal compreendendo as lógicas I, D, I/D, $D/^2$, e sobre ela, o vértice da pirâmide ocupado pela lógica $I/D/^2$.

Constatamos, deste modo, que a estrutura global de nível objetivo comporta, no total, nove pontos ou posições lógicas independentes.

Feito este exercício de representação, podemos passar ao que ora mais nos interessa: a representação da estrutura global de

PENSAMENTO, CONHECIMENTO, REALIDADE E AÇÃO OBJETIVOS

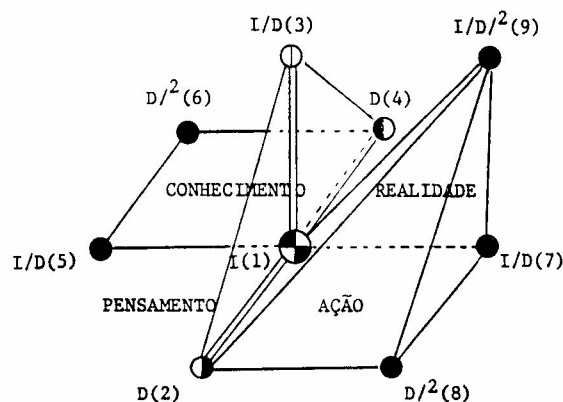



FIGURA 4.2.2b

nível subjetivo ou propriamente humano. Ver figura 4.2.2b.

Sobre o quadrante reservado ao pensamento podemos alocar a estrutura piramidal do pensamento humano — I, D, I/D, D/^{2} e I/D/^{2} — e no quadrante oposto relativamente ao centro, a estrutura também piramidal das realidades humanas — projeto, inconsciente, história, sistema e ser-subjetivo-em-sua-integralidade. No quadrante alto/esquerdo pode-se pôr a estrutura cúbica do conhecimento humano — o sujeito (I), a pergunta (I/D), o outro (I/D/^{2}), a resposta (I/D), o inconsciente (D), o referencial da pergunta (D/^{2}), o referencial da resposta (D/^{2}) e, por fim, o espaço inter-subjetivo global (D/^{3}).

A ação humana é das quatro, a mais complexa, estruturando-se como uma pirâmide lógica I/D/^{3}, só representável num espaço de quatro dimensões: trata-se de uma pirâmide cuja base é um cubo em três dimensões e o vértice, um simples ponto na

dimensão restante. Podemos representá-la em nossa estrutura de quadrantes ainda que com um certo grau de impropriedade; colocamos apenas a base cúbica sobre o quadrante baixo/direito deixando o vértice ser representado por um ponto fora da estrutura, como mostrado na figura já mencionada.

É tal o grau de compacticidade da estrutura global assim construída que, pouca dúvida restará, a nós e, acreditamos, também ao leitor, quanto à "otimicidade" desta solução. Caso alguém discorde, deve tentar melhorá-la; este simples exercício lhe convencerá logo de que não há solução melhor para o problema de integração das sub-estruturas em questão.

4.3 A Visão do Absoluto

Pode-se muito facilmente constatar que a estrurura articulada global comporta, precisamente, dezessete vértices independentes. Se começarmos a contagem pelo pensamento, teremos cinco pontos para este e quatro para a realidade, tendo em vista que o ponto correspondente à lógica I é comum a estas duas estruturas. Para o conhecimento teremos apenas quatro novos pontos, visto que das oito lógicas que ele subsume, quatro são redundantes, pois, já pertencem às duas estruturas anteriores. Por derradeiro, deveremos somar mais quatro novos pontos referentes à ação, tendo-se em conta que esta possui cinco pontos em comum com as três estruturas já consideradas. No total, pois, dezessete ocorrências lógicas independentes. Ver figura 4.3a.

Este seria, presumivelmente, o conjunto de sombras ou projeções da realidade transcendente absoluta sobre o mundo dos ho

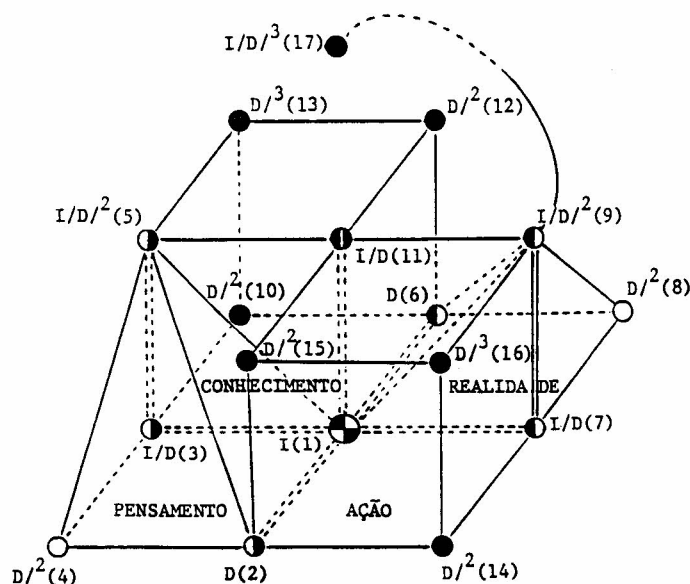



FIGURA 4.3a

mens. O número de pontos independentes encontrado — dezessete — é da maior significância, já que ele corresponde, exatamente, ao número de lógicas subsumidas pelo nível lógico $I/D/^4$. Devemos convir que esta coincidência numérica dificilmente poderia ocorrer por mero acaso.

Por esta razão, e por outras mais que iremos aduzindo com o correr da exposição, assumimos a hipótese de que o nível lógico do ser-divino ou Absoluto é $I/D/^4$. Poder-se-ia levantar dúvidas de que este não seria o nível lógico do Absoluto, mas tão somente seu nível mínimo; nesta suposição se poderia afirmar apenas que o nível lógico do Absoluto é maior ou igual a $I/D/^4$. Deixaremos para responder a esta objeção — caracterizando-a como sim

plesmente destituída de sentido — mais adiante, quando então dispusermos dos elementos para uma resposta completa à questão.

Ao concebermos o Absoluto como de nível lógico $I/D/^4$ deixamos entre o homem e o Absoluto um vácuo lógico caracterizado por $I/D/^3$. Não é preciso grande esforço de imaginação para que venhamos logo a ocupá-lo com anjos e demônios, como aliás, há muito se faz, ainda que inconscientemente. Anjos e demônios seriam, assim, de nível lógico $I/D/^3$, nível este que subsume nove lógicas: I, D, I/D, I/D, $D/^2$, $D/^2$, $I/D/^2$, $D/^3$ e a própria $I/D/^3$. Por isso, diz a tradição, são nove as espécies de anjos; em hierarquia decrescente: anjos, arcanjos, virtudes, potestades, principados, dominações, tronos, serafins e querubins.

Este fato, que poderia, a primeira vista, figurar uma complicação, pelo contrário, enseja-nos uma excepcional oportunidade para verificar nossas arriscadas hipóteses. Veja-se: colocado entre o homem e o Absoluto, o nível angélico, por uma questão de coerência, precisará apresentar características formais também intermediárias entre aquelas dos homens e de Deus. É óbvio que não se trata de uma simples interpolação simétrica, mas, de qualquer modo, não se poderá aí admitir descontinuidades tendenciais. Ademais, já conhecemos bem os níveis fenomênico e objetivo, de modo que da sequência I, I/D, $I/D/^2$, $I/D/^3$ e $I/D/^4$, os três primeiros termos nos são razoavelmente conhecidos, o que mais constrange a interpolação angélica em questão. Em suma, a coerência estrutural no nível angélico pode constituir-se num

poderoso fator de convencimento e solidificação do conhecimento das características de toda a sequência, e por conseguinte, do seu "elemento" extremo — o Absoluto. Nada mais lógico, pois, que nos ocuparmos de anjos e demônios, como a seguir iremos fazer.

Assim, pode-se começar pela questão: como, hipoteticamente, se integrariam as sombras ou projeções divinas em nível angélico. Poderiam os anjos e demônios inferir o mesmo Deus que os humanos? É óbvio que sim; caso contrário, como poderíamos considerá-lo um verdadeiro absoluto? É o que veremos.

Por uma questão de coerência devemos tentar aplicar aqui os mesmos procedimentos construtivos que foram utilizados no trato do nível subjetivo e de seus antecedentes. Tomaremos, pois, o mesmo plano de base com os mesmos eixos referenciais: o eixo vertical D-I-D e o eixo horizontal I/D-I-I/D. Ainda nos quadrantes baixo/esquerdo e alto/direito iremos, alocar, respectivamente, o pensamento e a realidade angélicos. Sabemos já que estes sendo de nível $I/D/^3$ são representáveis por hiper-pirâmides de quatro dimensões com uma base cúbica. Nestas circunstâncias, podemos alocar os cubos sobre os quadrantes respectivos, deixando os vértices (lógica $I/D/^3$) para serem representados, ainda que impropriamente, por um ponto transcendente às estruturas. Ver figura 4.3b .

Os vértices destas duas pirâmides, representados pelo ponto transcendente, devem ser superpostos ou confundidos, pela simples ra

PENSAMENTO E REALIDADE ANGÉLICOS

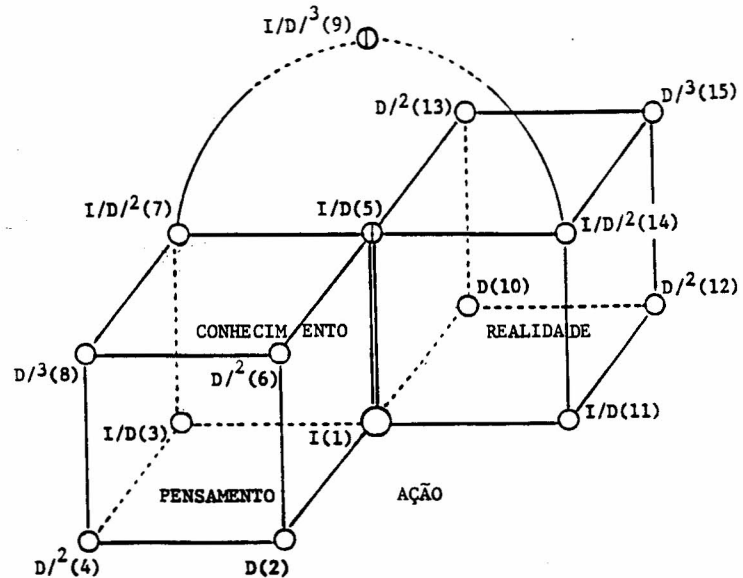



FIGURA 4.3b

zão de que ambos se colocam como além do espaço estruturado ou discriminante (o espaço de três dimensões representado em perspectiva sobre o papel). Em síntese, $I/D/^3$ – o pensamento angélico – e o ser-angélico-em-sua-integralidade estão em estado de co-pertinência, do mesmo modo que o seu pensamento transcendental – I – está em relação ao seu puro ser-fenomênico. Disto, podemos concluir que – ao contrário do que acontece ao homem, para o qual apenas pensamento e realidade fenomênica se confundem – para os anjos, ocorrem, sim, três pontos de coincidência, a saber: o próprio $I/D/^3$ e ainda, I e I/D. A estrutura articulada do pensamento e da realidade angélicos apresenta, pois, um total de quinze pontos independentes, sendo nove relativos ao pensamento e seis relativos à realidade, tendo-se em

conta que dos nove pontos desta última, três devem ser excluídos por já terem sido considerados na estrutura do pensamento.

Que estrutura lógica de conhecimento devemos adotar para os anjos? Diríamos que $D/^{2}$ tendo-se em vista que o pensamento e a realidade angélicos só não se co-pertencem ao nível $I/D/^{2}$ – lembremo-nos que eles o fazem em nível I, I/D e $I/D/^{3}$. Ora, no nível objetivo onde também só não há co-pertinência em um nível (I/D), a diferença epistemo-lógica é precisamente $D/^{2}$; conservada a similitude, é de se esperar que a estrutura do conhecimento angélico não vá além de $D/^{2}$, e, consequentemente, que a correlata estrutura praxio-lógica, tal como ocorre no nível objetivo, vá se fixar em $I/D/^{2}$. Assumindo-se a hipótese de que $D/^{2}$ e $I/D/^{2}$ sejam, de fato, as estruturas epistemo-lógicas, respectivamente, do conhecimento e da ação angélicos poderemos completar a estrutura global para o nível angélico; é o que mostramos na figura 4.3c.

PENSAMENTO, CONHECIMENTO, REALIDADE E AÇÃO ANGÉLICOS

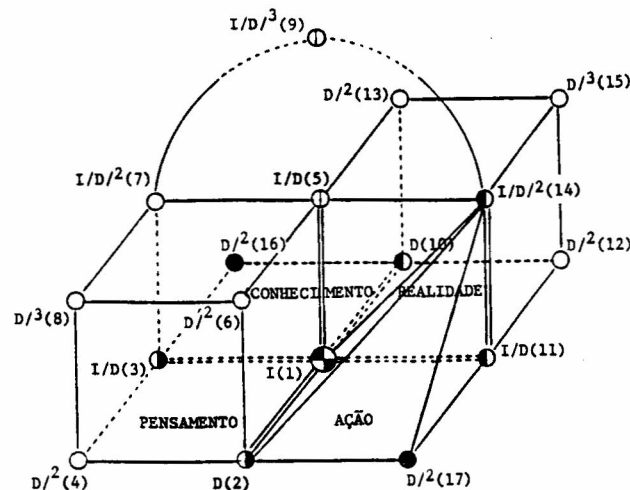



FIGURA 4.3c

Note-se que a estrutura apistemo-lógica angélica, suposta aqui $D/^2$, contribui apenas com uma nova posição, pois três das suas posições já estão determinadas e ocupadas por lógicas pertencentes às estruturas onto-lógicas angélicas. Igualmente, a estrutura lógica da ação adiciona um só ponto independente, pois, as posições I, D, I/D e $I/D/^2$ já estão representadas nas estruturas onto-lógicas angélicas.

Somando-se, pois, estes dois novos pontos aos quinze pontos independentes encontrados anteriormente para as estruturas do pensamento e da realidade, chegamos ao resultado tão esperado: novamente, dezessete. Isto significa, tão simplesmente, que para os anjos e demônios o Absoluto também se afigura como de nível lógico $I/D/^4$, como, deveras, se poderia esperar.

Com este resultado, defrontamo-nos com uma dupla determinação das estruturas do conhecimento e da ação divinos. Partindo-se da hipótese da completa co-pertinência do ser e pensar divinos, somos obrigados a concluir que sua estrutura epistemo-lógica resume-se a apenas D. Lembremo-nos que a presença de D não contribui com qualquer espécie de afastamento entre ser e pensar; sua presença funciona apenas como uma referência externa para que se possam "diferençar internamente" ser e pensar, a exemplo do que acontece com o nível fenomênico. A estrutura lógica da ação fica, consequentemente, determinada como de nível I/D.

A estes mesmos resultados chegaríamos prolongando a sequência das lógicas epistemo-lógicas: D para o nível fenomênico, $D/^2$ pa

ra o objetivo, $D/^3$ — um máximo — para o nível subjetivo, $D/^2$ para o angélico, e finalmente D para o divino. Ver figura 4.3d.

"ESPAÇOS" ONTO-LÓGICO, EPISTEMO-LÓGICO E PRAXIO-LÓGICO

	NÍVEL FENOMÊNICO	NÍVEL OBJETIVO	NÍVEL SUBJETIVO	NÍVEL ANGÉLICO	NÍVEL DIVINO
"ESPAÇO" ONTO-LÓGICO	I	I/D	$I/D/^2$	$I/D/^3$	$I/D/^4$
"ESPAÇO" EPISTEMO-LÓGICO	D	$D/^2$	$D/^3$	$D/^2$	D
"ESPAÇO" PRAXIO-LÓGICO	I/D	$I/D/^2$	$I/D/^3$	$I/D/^2$	I/D

FIGURA 4.3d

O mesmo procedimento projetivo pode ser usado para determinar a estrutura praxio-lógica divina: I/D para o nível fenomênico, $I/D/^2$, para o objetivo, um máximo em $I/D/^3$ para o nível subjetivo, e depois decrescendo, $I/D/^2$ para o nível angélico e, por fim, I/D para o divino.

A atribuição do nível lógico I/D para a estrutura praxio-lógica divina está em perfeito acordo com as disposições da teologia cristã que marca as **pessoas** divinas, mui especialmente, por suas respectivas **ações** (ou **missões**) salvíficas, distinguindo claramente a **missão do Pai**, a **missão do Filho** e a **missão do Espírito Santo**.

Agora, determinadas as estruturas onto-lógicas, epistemo-lógica e praxio-lógica do Absoluto podemos tentar vislumbrar sua estru

tura lógica global, por certo, seguindo os mesmos procedimentos anteriormente utilizados para os níveis humano e angélico.

A lógica $I/D/^4$, exigiria ser representada, propriamente, num espaço de cinco dimensões. Podemos, entretanto, usar um expediente representativo para fazê-lo em três dimensões perspectivas. Observe-se que a passagem da base do triângulo (uma linha) para a base da pirâmide de base quadrada pode se fazer duplicando a base anterior (a linha) e ligando todos os seus vértices por linhas paralelas. A passagem da base da pirâmide quadrada para a base de hiper-pirâmide em três dimensões – um cubo – pode ser obtida também como anteriormente: duplicando a base anterior (quadrado) e unindo os vértices dos dois quadrados com linhas paralelas. Ver figura 4.3e. Assim, poderemos representar o hiper-cubo em 4 dimensões, que é a base da hiper-pirâmide em cinco dimensões, tomando dois cubos e ligando os vértices correspondentes por linhas paralelas.

REPRESENTAÇÃO DO HIPER-CUBO DE QUATRO DIMENSÕES

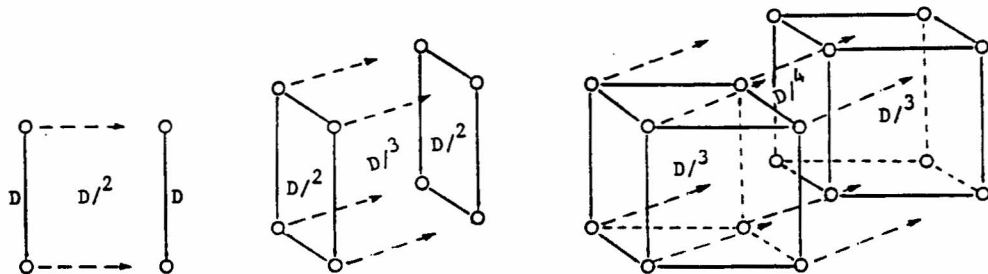



FIGURA 4.3e

A pirâmide em cinco dimensões $I/D/^4$ seria então representada adicionando-se um ponto suplementar no espaço de 5 dimensões ao qual se uniriam todos os vértices do hiper-cubo de base. Na figura 4.3f apenas representamos por uma linha curva a ligação do ponto $I/D/^3$ ao vértice $I/D/^4$, lembrando que esta linha é, na verdade, ortogonal, ao mesmo tempo, às arestas I-I/D, $I/D-I/D/^2$, $I/D/^2-I/D/^3$.

Como para o Absoluto pensamento e realidade se co-pertencem, a representação da estrutura lógica da última se superpõe à representação da estrutura lógica da primeira, razão pela qual duplicamos todas as arestas, tanto no hiper-cubo da base, como da união desta com o vértice $I/D/^4$.

PENSAMENTO (E) REALIDADE DIVINO(S) E SUAS MISSÕES

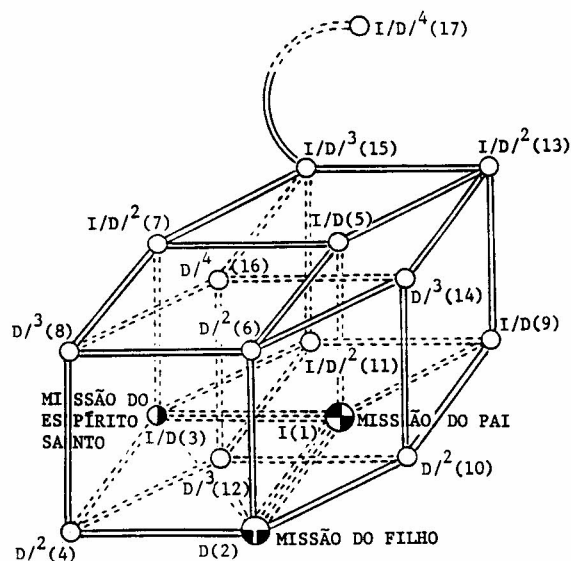



FIGURA 4.3f

A representação da estrutura epistemológica D fica totalmente imersa na estrutura onto-lógica, de modo que, para o Absoluto, todo saber, é concomitantemente, imediato saber de si. Ainda da mesma maneira, a representação da estrutura praxio-lógica I/D fica completamente imersa na própria estrutura onto-lógica, de sorte que as ações divinas – em particular, aquelas que mais interessam ao homem, isto é, suas missões salvíficas – em que pese seu efeito no mundo, são, a rigor, desdobramentos endógenos do ser-divino, que em nada prejudicam sua integridade. A missão revelatório/salvífica, como diz a teologia tradicional católica, em especial na voz de K. Rahner |12|, traduz nada mais que a própria auto-comunicação de Deus.

Neste ponto devemos advertir ao leitor que a representação por sombras ou projeções do Absoluto no mundo humano não é perfeitamente homóloga à estrutura lógica do Absoluto. Tal representação humana se faz de modo reducionista tal como mostra a figura 4.3g. Esta é o resultado da comparação das estruturas glo

LIMITAÇÕES DA REPRESENTAÇÃO HUMANA DAS LÓGICAS DIVINAS

I D I/D D/^{2} I/D/^{2} D/^{3} I/D/^{3} D/^{4} I/D/^{4}

D I/D D/^{2} I/D/^{2} D/^{3}

I/D D/^{2} I/D/^{2} D/^{3} ← LÓGICAS DIVINAS

D/^{2}

D/^{2}

D/^{2} ← REPRESENTAÇÕES HUMANAS

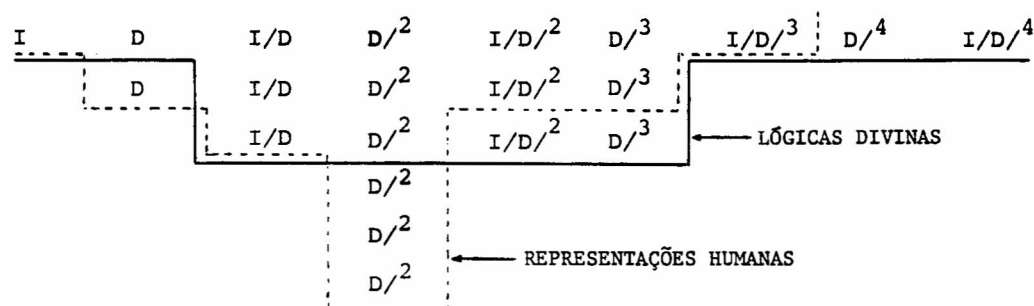



FIGURA 4.3g

bais dos níveis humano (figura) e propriamente divino (figura). Vemos prontamente que as quatro posições lógicas divinas $I/D/^2$, $D/^3$, $D/^4$ e $I/D/^4$ são reduzidas, no nível humano, às lógicas D, $D/^2$, D^2 e $D/^2$.

Podemos agora abordar a questão já anteriormente formulada: seria $I/D/^4$ o nível lógico do Absoluto ou apenas seu valor mínimo inferior?

É possível que a motivação deste tipo de questão provenha da suposição de que o estabelecimento de um nível lógico definido $I/D/^4$ para o Absoluto traz em si uma limitação. Pensar assim, perdoe-nos o leitor, é uma grande tolice, tão grande quando aquela de pensar que Deus-Trinitário é idéia que se opõe a de Deus--Uno e que um deus trinitário é menor que um quinquitário. Não, todos estes são modos de um visar humano, limitado, que justo por isto se vê obrigado a desdobrar o ser-íntegro-de-Deus. O Deus-Septendecitário (17) é o mesmo Deus-Trinitário e ambos, o mesmo Deus-Uno, assim como o Deus do Velho Testamento não difere do Deus do Novo Testamento.

O mais importante, entretanto, é observar que mesmo que Deus fosse de nível lógico superior a $I/D/^4$ não haveria "espaço" para representar — obviamente, por suas projeções ou sombras — as suas dimensões superiores a $I/D/^4$ em âmbito humano. Isto quer dizer que para o homem, o que quer que fosse de nível superior a $I/D/^4$ apareceria como um indiscernível absoluto, verdadeiramente inimaginável. Em suma, a questão da existência de níveis

superiores a $I/D/^4$, pelo menos para o homem, é um inconteste sem sentido — um sem sentido absoluto.

Para finalizar este item voltemos à questão da sequência das distâncias epistemo-lógicas entre os níveis. Como mostra a figura 4.3h a distância no nível angélico é de apenas $D/^2$, mas o interessante a observar é que esta distância máxima não se dá no extremo, como no nível humano, mas num nível intermediário,

DIFERENÇAS EPISTEMOLÓGICAS

NÍVEL FENOMÊNICO | NÍVEL OBJETIVO | NÍVEL SUBJETIVO | NÍVEL ANGÉLICO | NÍVEL DIVINO

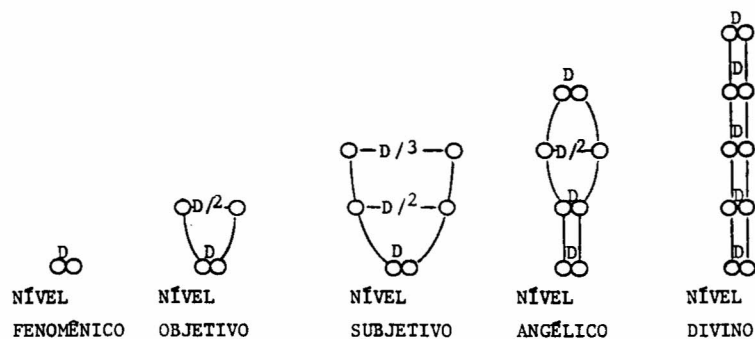



FIGURA 4.3h

precisamente, em nível $I/D/^2$. Este é o nível do homem, bem o sabemos, de modo que se pode de pronto sacar a inesperada conclusão de que os anjos, entre si, podem chegar à mais estreita comunhão assim como o podem fazer em relação ao mundo objetivo. Só não o podem, entretanto, em relação ao homem. Embora inferiores onto-logicamente aos anjos — e o que é mais importante, aos demônios — os homens podem guardar em relação a eles

uma opacidade intransponível. Os anjos podem, pois, assumirem-se guardas do homem, mas não podem ver e muito menos, impedir que no fundo de seus corações possa vir a medrar as coisas mais terríveis e funestas. Compensatoriamente, esta opacidade também garante ao homem a possibilidade de uma resistência tenaz e inesgotável às tentações dos demônios.

Instalados que estamos, nesta hora, em tamanha altitude, talvez valha a pena nos conceder um breve bivaque para tirarmos uma vista panorâmica do longo caminho percorrido. Isto poderia ser feito de muitos modos, mas, escolhemos para tanto, proceder a um inventário estruturado do universo conceitual que já conseguimos abarcar. Não o faremos de modo exaustivo, que isto nos levaria, provavelmente, à duas ou três centenas de conceitos. Ficaremos apenas com os fundamentais, deixando de lado tudo que se afigure como derivado ou estritamente especializado, como seria o caso dos conceitos da psicologia, da economia, da física, etc.. Mesmo assim, veremos, nossa lista irá beirar a casa das nove dezenas.

Assim, damos a seguir uma lista numerada de conceitos, explicitando a lógica que lhes é essencialmente associada e, ainda, posicionando-o num referencial geométrico, que será o mesmo de que nos valemos páginas atrás para promover a articulação, nos diferentes níveis onto-lógicos, do pensamento, do conhecimento, da realidade e da ação. Ver figura 4.3 i.

NÚMERO DE ORDEM	LÓGICA ASSOCIADA	CONCEITO
1	I	Identidade
2	D	Diferença
3	I	Fenomênico (ou superficial)
4	D	Noumênico (ou profundo)
5	I	Subjetivo (ou operatório)
6	I/D	Objetivo (ou argumental)
7	I	Ideal (ou abstrato, teórico, ou ainda, imaginário em sentido lacaniano)
8	I/D	Prático (ou concreto, ou ainda, real em sentido lacaniano)
9	$I/D/^{n}$	Pensamento em geral
10	$I/D/^{n}$	Realidade em geral
11	$D/^{n+1}$	Conhecimento em geral
12	$I/D/^{n+1}$	Ação ou praxis em geral
13	I	Lógica transcendental ou pensar do ser
14	I	Ser (ou ser-fenomênico)
15	I	Sujeito transcendental (sujeito da alêteia)
16	D	Referencial do ser (ou temporalidade)
17	I	Abrir-se a
18	D	Perceber (ou ver)
19	I/D	Nomear (ou agir fenomênico)
20	I	Lógica transcendental como pensar da forma objetiva

21	D	Lógica da diferença como pensar da res extensa
22	I/D	Lógica dialética como pensar do simbólico ou da idéia platônica
23	I	Forma objetiva em sentido aristotélico
24	D	Ser espacial (ou res extensa, ou ainda, objeto físico)
25	I/D	Ser simbólico (ou idéia)
26	I	Sujeito objetivo (de objeto)
27	D	Referencial inconsciente do pensar objetivo
28	I/D	Objeto
29	D/^{2}	Referencial ou espaço objetivo (ou fundo, ou ainda, gramática objetivada)
30	I	Sintetizar
31	D	Analisar
32	I/D	Construir (ou montar ou ainda articular concretamente)
33	D/^{2}	Desmontar (ou dissecar concretamente)
34	I/D/^{2}	Agir objetivo (ou técnica)
35	I	Lógica transcendental como pensar da subjetividade
36	D	Lógica da diferença como pensar inconsciente (pensar dos processos primários)
37	I/D	Lógica dialética como pensar histórico

38	D/^{2}	Lógica clássica como pensar sistemático (ou lógico formal)
39	I/D/^{2}	Lógica da subjetividade como pensar da subjetividade ou do discurso
40	I	Projeto
41	D	Inconsciente
42	I/D	História
43	D/^{2}	Sistema (ou papel social)
44	I/D/^{2}	Ser-subjetivo pessoal ou coletivo (ou discurso)
45	I	Sujeito da relação subjetiva
46	D	Referencial inconsciente da relação com o outro
47	I/D	Pergunta ou demanda
48	D/^{2}	Referencial ou gramática da pergunta
49	I/D	Resposta ou oferta
50	D/^{2}	Referencial ou gramática da resposta
51	I/D/^{2}	O outro
52	D/^{3}	Referencial da relação inter-subjetiva plena
53	I	
54	D	
55	I/D	
56	D/^{2}	Oito aspectos da ação inter-pessoal ou inter-social.
57	I/D	
58	D/^{2}	
59	I/D/^{2}	
60	D/^{3}	

61	I/D/^{3}	Ação social ou praxis
62	I/D/^{3}	Lógica angélica (ou pensar angélico pleno)
63	I/D/^{3}	Realidade angélica plena
64	D/^{2}	Conhecimento angélico pleno
65	I/D/^{2}	Ação angélica plena
66	I/D/^{4}	Lógica ou pensamento divino
67	I/D/^{4}	Ser-divino (ou Absoluto)
68	I	Onisciência como momento do ser--divino
69	D	Referencial da onisciência divina também momento do ser-divino
70	I	Missão do Pai, onipotência como momento do ser-divino
71	D	Missão do Filho como momento da ação divina
72	I/D	Missão do Espírito Santo como momento da ação divina
73	D/^{2} D*	Proposição
74	D*^{2}	Predicado (parte de todo)
75	D*^{3}	Conjunto (esgotabilidade)
76	D*^{4}	Conectivo lógico (dedutibilidade)
77	I	Aléteia fenomênica (heideggeriana)
78	I	Aléteia objetiva
79	D	Percepção
80	I/D	Êxtase simbólico (ou verdade hegeliana)
81	I	Aléteia subjetiva
82	D	Goso
83	I/D	Victória

84	$D/^2$	Adequatio
85	$I/D/^2$	Amor humano
86	$I/D/^3$	Amor angélico
87	$I/D/^4$	Amor divino ou absoluto

ESTRUTURA LÓGICO CONCEITUAL

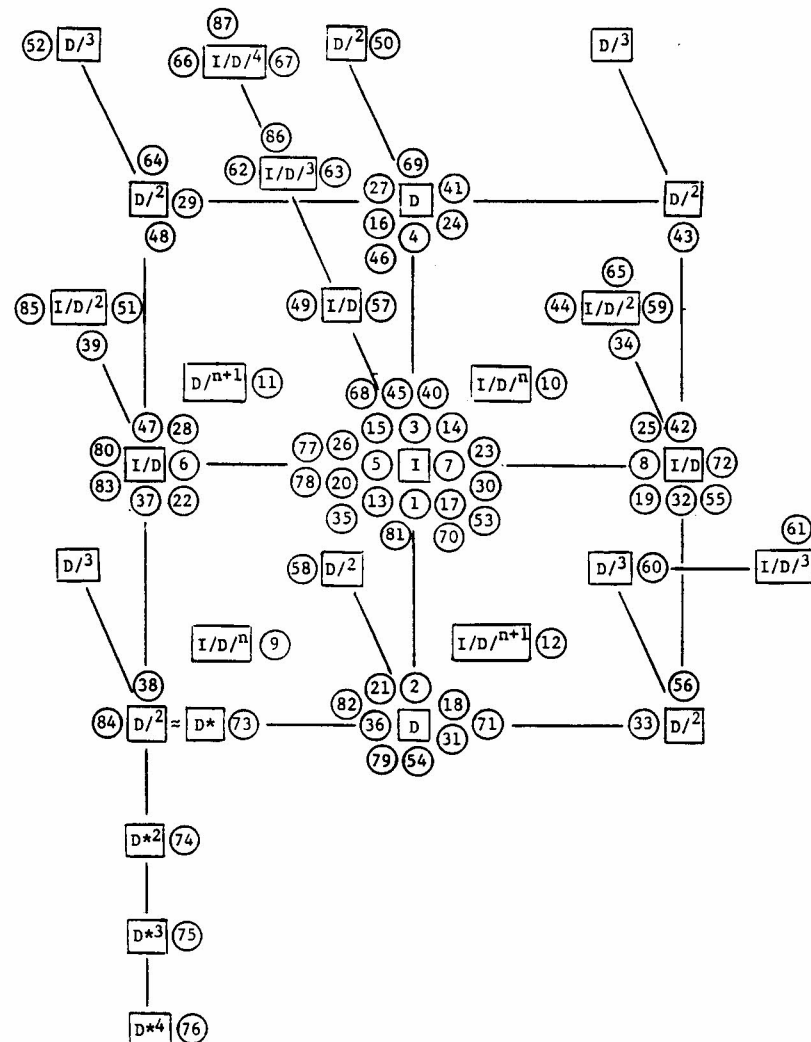



FIGURA 4.3i

4.4 Precisões Sobre a Lógica do Ser-divino e do Ser-angélico

No capítulo 4 de *Noções elementares de lógica* |15|, cuja versão compactada encontra-se aqui anexa, buscamos a formalização das lógicas, especificamente, dos seus princípios fundamentais. O esquema básico foi aquele de mecânica quântica; neste esquema assume-se como absolutamente geral a equação operatória que caracteriza qualquer ato observacional ou objetivante — $O_p \Psi = \lambda\Psi$ — onde O_p representa uma específica ação observacional; Ψ, um estado de coisas; e λ, um número, convencional modo de ser do observado ou medido. Paralelamente, assume-se que cada princípio lógico pode ser representado por um operador cuja essência é determinada por uma equação operatória (por exemplo, o operador I tal que $I(I()) = I(\ )$ ou $I^2 = I$ representando o princípio da identidade na lógica transcendental). O par de equações acima é suficiente para a determinação dos λ's, isto é, daquilo que pode ser efetivamente visado pela lógica em questão. Aplicamos este esquema geral para as quatro lógicas de base e depois no item 4.4 ainda do mesmo capítulo estendemo-lo à lógica do ser-subjetivo ($I/D/^2$) com pleno sucesso. O que vamos fazer agora, é seguir um pouco mais além, aplicando-o a instâncias onto-lógicas trans-subjetivas, vale dizer, ao ser-angélico e ao ser-divino.

Comecemos por explicitar e caracterizar operatoriamente os princípios que governam as lógicas angélica e divina. Sabemos já que I/D é governada pelo princípio do 2º excluso e que $I/D/^2$ o é pelo princípio do 4º excluso, de sorte que, naturalmente, torna-se lícito supor que:

$1/D/^3$ (Lógica angélica) seja governada pelo princípio do 6º excluso assim caracterizado:

$J^6 = J$ com $\lambda \neq 0$ ou simplificadamente $J^5 = 1$

$1/D/^4$ (Lógica divina) seja governada pelo princípio do 8º excluso assim caracterizado:

$\omega^8 = \omega$

A supressão da condição $\lambda \neq 0$ no caso da lógica divina tem a jus

tificativa óbvia de provocar a interrupção da seqüência pela abrupta recuperação do valor próprio zero. Nestas condições o ser-divino ficaria caracterizado pelo par lógico operatório $\{\alpha, \omega\}$, com $\alpha = \alpha^2$ e $\omega^8 = \omega$

Formalmente teríamos que as lógicas da identidade de nível m, com $n > 0$, simbolizadas por $I/D/^n$, seriam governadas pelo princí pio de 2^{n}º excluso, expresso pela equação operatória

$$X^{2n} = X$$

Os valores próprios de X seriam dados pela equação:

$$X\Psi = \lambda X \quad \text{com} \quad X^{2n} = X \text{ e com } \lambda \neq 0 \text{ para } n < 4$$

A solução desta equação operatória no caso $\lambda \neq 0$ é dada por

$$\lambda^{2n-1} = 1 \quad \text{ou} \quad \lambda = \sqrt[2n-1]{1}$$

No caso da lógica do ser-angélico, $I/D/^3$, ter-se-ia:

$$J\Psi = \lambda J \quad \text{com} \quad J^{2x3} = J^6 = J \text{ e com } \lambda \neq 0$$

conseqüentemente:

$$\lambda^{2n-1} = \lambda^5 = 1 \quad \text{e} \quad \text{logo} \quad \lambda = \sqrt[5]{1}$$

Os valores próprios de J serão, pois:

$$\lambda_a = 1, \ \lambda_b = e^{\frac{2\pi i}{5}}, \ \lambda_c = e^{\frac{4\pi i}{5}},$$

$$\lambda_d = e^{\frac{-4\pi i}{5}} \quad \text{e} \quad \lambda_e = e^{\frac{-2\pi i}{5}}$$

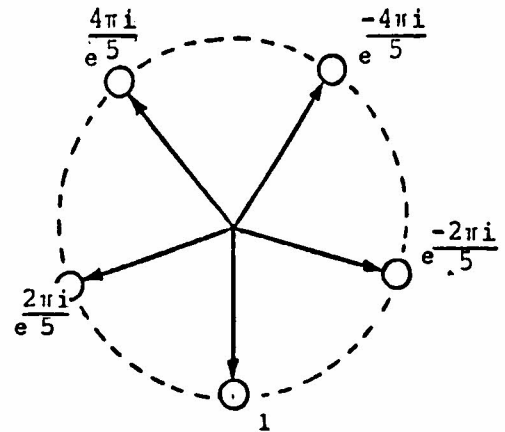
A representação dos valores próprios de J está dada na figura 4.4a.

VALORES PRÓPRIOS DE I/D/^{3}

$e^{\frac{4\pi i}{5}}$, $e^{\frac{-4\pi i}{5}}$, $e^{\frac{-2\pi i}{5}}$, $e^{\frac{2\pi i}{5}}$, 1

FIGURA 4.4a

No caso da lógica do ser-divino I/D^4, ter-se-ia:

$\omega\Psi = \lambda\Psi$ com $\omega^{2x4} = \omega^8 = \omega$ sem a restrição $\lambda \neq 0$. Consequentemente, chegaríamos aos seguintes valores para λ:

$$\lambda a = 0 \quad e \quad \lambda^{2n-1} = \lambda^{8-1} = \lambda^7 = 1 \text{ ou seja } \lambda = \sqrt[7]{1}$$

Teríamos, pois, para λ os seguintes valores:

$$\lambda_a = 1, \ \lambda_b = e^{\frac{2\pi i}{7}}, \ \lambda_c = e^{\frac{4\pi i}{7}},$$

$$\lambda_d = e^{\frac{6\pi i}{7}}, \ \lambda_e = e^{\frac{-6\pi i}{7}}, \ \lambda_f = e^{\frac{-4\pi i}{7}}$$

$$\lambda_g = e^{\frac{-2\pi i}{7}} \quad e \quad \lambda_h = 0$$

cuja representação gráfica nos é dada pela figura 4.4b.

Seria oportuno aqui retomar a insidiosa pergunta: Porque não se pode ir além de $I/D/^4$? Em outros termos: Porque somos obrigados a identificar Deus, ou o Absoluto, ou ainda o Criador com o nível n=4? Porque não 5 ou 12?

VALORES PRÓPRIOS DE $I/D/^4$

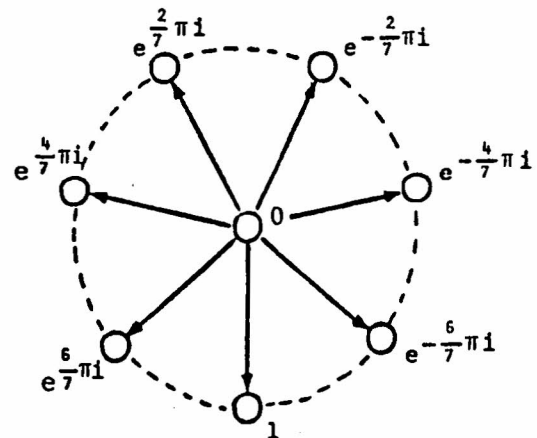



FIGURA 4.4b

Uma pequena consideração acerca dos valores próprios das lógicas $I/D/^n$ será suficiente para demonstrar que não temos como escapar à referida identificação.

Tomemos o ser genérico nível n, cuja lógica é $I/D/^n$ e admitamos que Ele seja o Criador. Criador do que? Obviamente,das realidades que lhe são subsumidas, vale dizer, dos seres governados pelas lógicas I, I/D, $I/D/^2$, ... até $I/D/^{n-1}$. É ainda mais óbvio que sendo $I/D/^n$ o Criador, ao afirmar-se, não pode estar condicionado a afirmar concomitantemente suas criaturas, caso contrário estas não seriam verdadeiramente tais.

Numa lógica de nível n, isto é, $I/D/^n$, o ângulo entre os valores próprios que representam as lógicas subsumidas, com exclusão de I e D, é dado por:

$$\hat{a} = \frac{2\pi}{2n - 1}$$

Assim, para que a lógica de maior nível $I/D/^{n-1}$ não possua uma

projeção real positiva – o que equivaleria a sua afirmação concomitante, ainda que parcial, com $I/D/^{n}$ – é necessário que seja satisfeita a condição:

$$2\,\hat{a} > \frac{\pi}{2} \qquad \text{(ver figura 4.4c)}$$

Substituindo-se o valor de â, teremos:

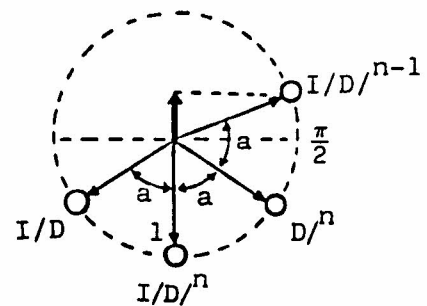
$$2 \times \frac{2\pi}{2n-1} > \frac{\pi}{2} \qquad \frac{8}{2n-1} > 1 \qquad 8 > 2n - 1$$

$$9 > 2n \qquad \frac{9}{2} > n$$

Sendo n inteiro, esta condição permite que, no máximo tenhamos n = 4.

"CONDIÇÃO" PARA O ABSOLUTO

FIGURA 4.4c

Observemos, contudo, que a exclusão de $I/D/^{n-1}$ de possuir uma projeção real positiva implica, igualmente, a exclusão de $I/D/^{i}$ para todo $i < n - 1$, com uma única exceção: aquela de I/D.

Como mostra a figura já referida, I/D situa-se a um ângulo de apenas â em relação a $I/D/^{n}$. Para que também I/D fosse excluído exigir-se-ia uma condição suplementar que assim se pode expressar:

$$\hat{a} > \frac{\pi}{2} \quad \text{(ver figura 4.4.1g)}$$

Logo, substituindo o valor de â, teremos:

$$\frac{2\pi}{2n - 1} > \frac{\pi}{2} \qquad \frac{4}{2n - 1} > 1 \qquad 4 > 2n - 1 \qquad 5 > 2n \qquad \frac{5}{2} > n$$

Atentemos: aceitar esta condição, é admitir no máximo $n = 2$, vale dizer, colocar $I/D/^2$ na posição de Absoluto. O homem sabe por experiência própria que ele não o é!

Nestas circunstâncias, a única saída é aceitar que I/D tenha uma projeção real positiva. Isto é o mesmo que dizer que a afirmação da verdade do Absoluto traz, necessariamente, a concomitante afirmação, ainda que parcial, da verdade de I/D. Seria este fato uma restrição ao poder criador de Deus? Não cremos assim. Entrementes, não se poderá daí por diante escapar de incluir entre os atributos do Absoluto o Ser-Espírito, Ser-Conceito, Ser-Simbólico, Logos, Verbo; tudo que cai sob o governo de I/D. Conclusão: Deus é necessariamente Ser-Trinitário.

Estando nós restritos apenas às alternativas $n = 3$ e $n = 4$, é razoável que fiquemos com a maior, pois, caso contrário teríamos um Absoluto suscetível de ser superado, o que seria um contrasenso.

Mas nossas dificuldades não terminam aqui. Embora nenhum $I/D/^i$ com exclusão de I/D possua projeção real positiva, existe uma ló

gica da diferença que a possui: $D/^4$. Esta é uma lógica da seqüência dita referencial ou epistêmica (D, $D/^2$, $D/^3$, etc.), seqüência esta homóloga à seqüência onto-lógica que vínhamos considerando (I, I/D, $I/D/^2$, etc.). A denominação **sequência epistêmica** cabe-lhe bem, pois cada uma de suas lógicas representa o espaço capaz de englobar, tanto a lógica, quanto a realidade da correspondente seqüência onto-lógica. Assim D é o espaço da interação pensamento/realidade a nível fenomênico; $D/^2$, o da interação a nível objetivo; e $D/^2$, o da interação a nível subjetivo: Em suma, considerada a lógica $I/D/^n$, aquela do seu referencial ou espaço epistêmico correlato será, necessariamente, $D/^n$. Teremos pois: D para o referencial fenomênico, $D/^2$ para o referencial objetivo, $D/^3$ para o referencial ou "espaço" inter-subjetivo e $D/^4$ para o referencial ou "espaço" inter-angélico. Estas lógicas podem ter seus respectivos princípios determinados como uma extensão dos resultados obtidos para as lógicas D e $D/^2$, a exemplo do que foi feito para as lógicas da identidade.

A originalidade se restringiria apenas à lógica da diferença (D):

Lógica da diferença D ....: Princípio da Contradição ou da Negação representado por $D^3 = D$

A partir daí teríamos a seqüência:

Lógica Clássica $D/^2$.......: Princípio do Terço Excluso
representado por $A^2=1$

Lógica Inter-Subjetiva $D/^3$: Princípio do Quinto Excluso
representado por $B^4=1$

Lógica Inter-Angélica $D/^4$: Princípio do Sétimo Excluso
representado por $K^6=1$

A representação dos valores próprios para todas as lógicas dos espaços referenciais é dada pela figura 4.4d.

LÓGICA DOS REFERENCIAIS DE D A $D/^4$

$e^{\pi i}=-1$ ... 1 — referencial fenomênico

$e^{\pi i}=-1$ ... 1 — referencial inter-objetivo

$e^{\pi i}=-1$, i, $-i$, 1 — referencial inter-subjetivo

$e^{\pi i}=-1$, $e^{\frac{2}{3}\pi i}$, $e^{-\frac{2}{3}\pi i}$, $e^{\frac{1}{3}\pi i}$, $e^{-\frac{1}{3}\pi i}$, 1 — referencial angélico

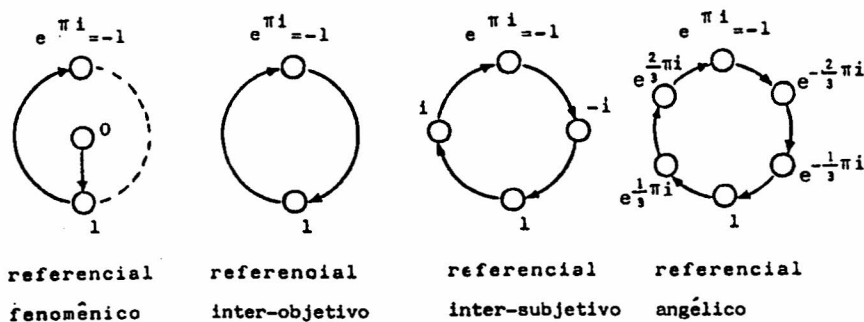



FIGURA 4.4d

A fórmula geral é mais ou menos óbvia: para $D/^n$, com $n > 1$, o princípio correspondente seria expresso pela equação operatória

$$X^{2n-2} = 1$$

Os valores próprios seriam obtidos, como de costume, pela equação

$$X\Psi = \lambda\Psi \quad \text{com} \quad X^{2n-2} = 1$$

Observe-se que a expressão $X^{2n-2} = 1$ é uma simplificação, de certo modo abusiva, de $X^{2n-2} = X$, em que se proíbe o valor próprio $\lambda = 0$ na equação $X\Psi = \lambda\Psi$.

A solução da equação acima para λ daria:

$$\lambda^{2n-2} = 1 \quad \text{ou seja} \quad \lambda = \sqrt[2n-2]{1}$$

É importante observar que a noção de **referencial** aqui tratada não se confunde com a noção de **espaço** ou **distância epistemo-lógica** tratada no item anterior. No caso do ser-subjetivo (homem) elas eventualmente coincidem — ambas $D/^3$ — porém, no caso dos anjos, o referencial é de nível lógico $D/^4$, enquanto que a distância epistemo-lógica é apenas $D/^2$. Atente-se que o referencial precisa sempre ter um nível superior ao do ser correspondente, pois, o compreende necessariamente; já com o espaço ou distância epistemo-lógica isto não acontece — ele é apenas o espaço **entre** dois seres do mesmo nível lógico. O fato de o referencial ser de nível superior ao do espaço epistemo-lógico dos seres de um certo nível, tem como consequência a possibilidade da eventual inter-penetração dos seres em questão, o que, de fato, ocorre com os anjos.

Feita esta relativamente longa digressão, podemos voltar à problemática da lógica divina ($I/D/^4$) para considerar seu relacionamento com a lógica $D/^4$. Esta, acabamos de ver, é a lógica que governa o relacionamen

to angélico, que lhe assinala "lugares" e interações possíveis, tal como $D/^3$ se comporta em relação ao ser-subjetivo $(I/D/^2)$. Como já asseveramos, ter tal projeção significa que a afirmação da verdade de $I/D/^4$, acarreta a verdade, mesmo que parcial, de $D/^4$. Uma outra limitação à omnipotência divina?! Mais uma vez, não cremos.

É óbvio que uma estrutura de "lugares" não implica necessariamente a realidade de quem possa preenchê-la. De fato, os anjos são tão pouco absolutos quanto o homem, porém, deixar de criá-los já seria uma escolha. Seria possível admitir que Deus deixasse,por segurança, um hiato na criação? O Ser-Absoluto-Bem exclui esta omissão. Disso, sem dúvida, se aproveitou o demônio. Não é por força de um obscurantismo renitente que o Papa anda por aí insistentemente afirmando a existência/presença do demônio; ele o faz em estrita observância à coerência lógica.

Para melhor esclarecer o leitor, fazemos presente um argumento por nós já apresentado alhures. Somente uma "diferença" de $D/^2$ entre duas realidades possibilita uma dominação — melhor se diria, um senhorio — daquele de maior nível sobre o de menor. No caso do Absoluto como $I/D/^4$ e do anjo (ou demônio) como $I/D/^3$ temos apenas um D de "diferença". Isto leva a superioridade ontológica de Deus sobre o demônio, mas não a uma superioridade fechada (característica específica de uma "diferença" de nível $D/^2$). Criar os anjos, foi pois um ato de máxima doação... ao preço de sérios aborrecimentos ...

Em termos teológicos tradicionais isto significa que o demônio só poderá ser vencido na consumação dos tempos, em particular, que, para o homem mundano, o mal estará sempre a espreita.

Para finalizar, podemos pois concluir que entre os atributos intrínsecos do Absoluto como $I/D/^4$, está o Ser-Trinitário e o deixar sub-existir o espaço para as artimanhas do maléfico como ilustra a figura 4.4e.

ASPECTOS "NECESSÁRIOS" DO SER-DIVINO

I/D
ESPÍRITO
TRINDADE
1
$D/^4$
REFERENCIAL
INTER-ANGÉLICO
$I/D/^4$
SER-DIVINO

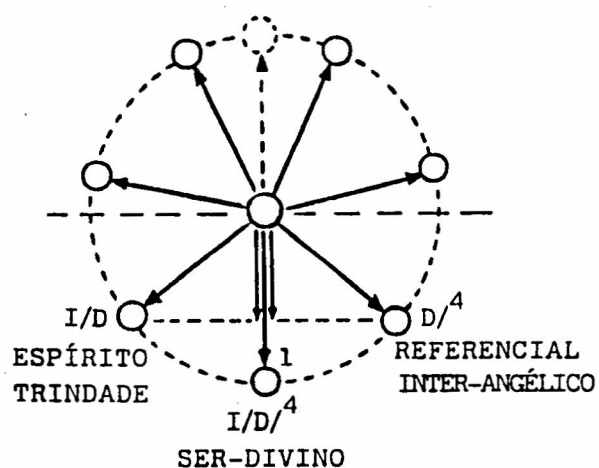



FIGURA 4.4e

4.5 Os Atributos Divinos

Falar em atributos divinos sempre encerra algum perigo na medida em que a esmagadora maioria de nossos conceitos é de nível lógico D; e ainda, de modo geral, por força de nossa atual cultura, submetidos a um uso rígido, isto é, interpretados como de nível lógico $D/^2$. Em suma, a grande parte de nossos conceitos é intencionalmente sistematizante ou castradora. Mas isto, veremos, pode-se remediar.

Bem, quando se fala em Deus os atributos que mais facilmente nos vem à cabeça são os da **onipresença, onisciência** e **onipotência.** Não é difícil perceber porquê: a estrutura conceitual aí subjacente é exatamente a estrutura objetiva, que sabemos formada pelas lógicas I, D e I/D. Em suma, a ênfase nestes atributos é o resultado de um insistente objetivismo bem à moda ocidental.

Não se pode dizer por isso, que estes atributos sejam falsos ou mesmo inadequados, mas deixam à margem aquilo que mais nos poderia interessar: os atributos que especificamente tem a ver com a criatura e sua destinação; que ao invés de acentuar a pequenez humana em face de Deus acentuam, sim, sua dignidade herdada. Tentemos, pois, outras soluções.

Consideremos os planos diagonais de $I/D/^4$. No nível onto-lógico subjetivo ($I/D/^2$) sabemos que estes planos são dois, pois são aí apenas dois os produtos sintéticos de lógicas subsumidas que reproduzem $I/D/^2$:

$$(I)/(D/^2) = I/D/^2 \quad e \quad (D)/(I/D) = I/D/^2$$

Estes foram por nós reconhecidos como definidores da sexualidade humana, o masculino e o feminino, respectivamente. Poderiam

estas considerações ser transladadas para o nível do Absoluto? Conservariam elas algum significado? Qual? Não seria próprio falarmos em sexualidade divina posto que, havendo um único Deus, não haveria a possibilidade da assunção sexo-lógica que se dá com os seres humanos. Já se discutiu, é verdade, a questão do sexo dos anjos, mas jamais o de Deus! No entanto, podemos identificá-los como modos alternativos de atuação do Absoluto, ou em linguagem teológica, como figurando, aos olhos humanos, as faces ou as missões divinas. Os planos identificáveis em $I/D/^4$ são em número de oito, porém, com ocorrências múltiplas; os planos diagonais distintos seriam apenas quatro:

(a) $(I)/(D/^4) = I/D/^4$

(b) $(I/)/(D/^3) = I/D/^4$

(c) $(I/D/^2)/(D/^2) = I/D/^4$

(d) $(I/D/^3)/(D) = I/D/^4$

No plano (a) teríamos a articulação da lógica I — que podemos interpretar como poder de determinação, liberdade ou projeto — com a lógica $D/^4$, que vimos anteriormente, poder se interpretada como dedutibilidade. A síntese de I com $D/^4$ significa, pois, a capacidade determinativa absoluta a partir do nada, total possibilidade e ante-visão do que será, ou ainda, a capacidade de criação com pleno domínio de todas as suas consequências. Temos caracterizado assim Deus como Deus-Criador.

Para melhor compreender o que tudo isto significa, compare-se com aquilo que ocorre com os homens, em que estes atribu

tos jamais se podem articular de modo pleno: as pessoas realmente inovadoras não conseguem dar conta de muitas das consequências de suas iniciativas; por outro lado, pessoas que primam pela logicidade (formal) ou coerência, que se assumem consequentes ao extremo, não conseguem ser, ao mesmo tempo, decididas e inovadoras. Ver figura 4.5a.

Já no plano (b) ter-se-ia a articulação entre a lógica I/D, cujos correlatos são o sentido e a história, e a lógica $D/^3$, que não ignoramos, caracteriza a esgotabilidade própria dos conjuntos em seu sentido especificamente matemático. A capacidade de determinar um conjunto, correlativa à capacidade de contar, mobiliza três diferenças ou três discriminações, portanto, está governada pela lógica $D/^3$. Para comprová-lo, basta que o leitor tome um punhado de lápis e tente contá-los. Verificará que em alguns momentos seus dedos estarão, simultaneamente, formando três círculos ou discriminações: o primeiro, que garante a separação do conjunto de lápis a serem contados de todos os demais lápis do mundo, o segundo, que garante que os lápis já contados não voltarão a se misturar com os ainda não contados, evitando assim uma múltipla e infinita contagem; por fim, um terceiro círculo que se fecha a cada novo lápis que vem de ser contado; só podemos liberar este círculo depois de incorporarmos o novo lápis contado aos que já o foram anteriormente. O processo continuará até que o terceiro círculo não consiga mais captar um novo lápis. Teremos deste modo esgotado a totalidade que nos propusemos contar. Eis, pois, mostrados de uma forma intuitiva o comprometimento de $D/^3$ com o ser-esgotável.

A síntese de I/D com $D/^3$ que tipifica este plano diagonal nos mostra assim Deus como sentido último das coisas, ou equivalentemente, como detentor das chaves da abertura e fechamento da História; em suma, como o Deus escatológico, o Deus do juízo final.

OS PLANOS DIAGONAIS DIVINOS

$I/D/^4$
CRIADOR
I — $D/^4$
PROJETO — DEDUTIBIL.

$I/D/^4$
ESCATOLÓGICO
I/D — $D/^3$
SENTIDO HISTÓRIA — ESGOTABIL.

$I/D/^4$
SALVADOR
$I/D/^2$ — $D/^2$
HOMEM — FECHAMENTO

$I/D/^4$
BONDADE
$I/D/^3$ — D
ANJO — DIFERENÇA

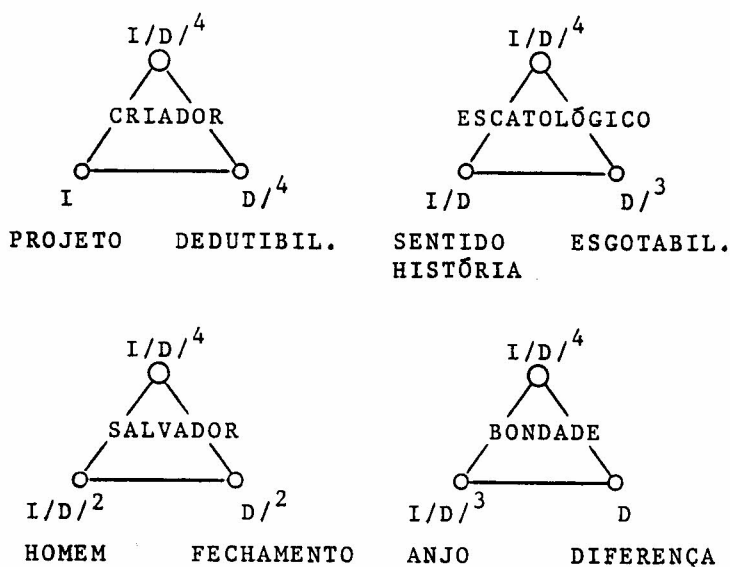



FIGURA 4.5a

O plano (c) se caracteriza pela articulação da lógica $I/D/^2$ — que, sabemos bem, representa o próprio homem — com a lógica $D/^2$ — que representa o completo senhorio, o enquadramento, enfim, tudo que é governado pelo princípio do terço excluído. Ora, isto quer dizer que o homem está inteiramente a mercê de Deus,

que sua única chance é a Ele se entregar sem reservas. A face reversa disto, só poderia ser Deus misericordioso, preocupado com a salvação do homem, a tal ponto, que fez-se homem em Cristo submetendo-se, destarte, Ele mesmo às vicissitudes do "enquadramento" total vis-a-vis à vontade do Pai. No caso, não há muito o que vacilar: como síntese de $I/D/^2$ e $D/^2$ Deus é, fundamentalmente, Deus misericordioso, Deus-Salvador.

Por último, temos no plano diagonal (d) a articulação da lógica $I/D/^3$ — própria dos seres angélicos, e demoníacos também — com a lógica D — que representa poder, porém, em seu grau mínimo. Isto quer dizer que o supremo bem ($I/D/^4$) é superior apenas em um degrau (D) ao bem e ao mal angélicos ($I/D/^3$). Deus conserva-se assim superior ao demônio, é óbvio, mas não o pode enquadrar, e consequentemente, não tem também por que salvá-lo. Ora, amor ou bondade, é doação; supremo amor e bondade é, por consequência, superior doação. A máxima doação de Deus, só pode se dar em nível $I/D/^3$, pois fazê-lo a nível $I/D/^4$ redundaria em pura e simples auto-reprodução. Deixar espaço à eventual emergência do demônio vem, pois, caracterizar Deus como o doador supremo — o Bem absoluto. Dissemos acima "eventual emergência" porque o demônio tornou-se tal por livre decisão, é óbvio.

Claro está que isto não pode justificar nenhum dualismo maniqueista, dada a inquestionável superioridade onto-lógica do ser-divino em relação ao demônio, porém, ela justifica porque Deus não suprime de vez o mal do mundo. Fazê-lo teria sido li

mitar, a priori, o status onto-lógico possível da criação; traduziria, em suma, a auto-limitação de Seus dons. Foi uma escolha divina fazê-lo ao máximo, e isto, não nos cabe discutir, mas tão apenas tentar compreender.

A relação de poderio de Deus frente ao demônio, tal como acima descrita, insistimos, não representa, de modo algum, uma limitação do poder divino, que supõe-se absoluto. Somos de opinião que contraditório seria pensar justamente o inverso. Deus como Deus criador teria a liberdade de criar ou não seres de nível $I/D/^3$. Aí sim estava o seu poder absoluto; se os criou é porque aceitou as consequências de Seu ato, inclusive, o risco de suas infindáveis rebeliões. Observe-se que apenas em nível $I/D/^4$, com distância epistemo-lógica D, se tem o bem "puro" sem estar contraposto, necessariamente, a um mal igual. A níveis onto-lógicos inferiores, todo bem só existe vis-à-vis ao seu contrário. Só Deus pode ser exclusivamente bom; anjos e homens serão bons ou maus, segundo as suas escolhas.

Observe-se ainda que as autoridades católicas até hoje insistem no perigo que representa o demônio para os homens; pode parecer prova de uma certa infantilidade, mas não o é; a rigor, trata-se de um imperativo lógico, na medida em que a suma bondade de Deus se afirma, precisamente, na criação dos anjos, consequentemente, na assunção dos riscos da rebeldia demoníaca. Nestas circunstâncias, mesmo que se tenha em vista o mal humano, a referência obrigatória terá que ser mesmo o mal maior representado pelo demônio. Há que se notar ainda, que é aquela mesma distân

cia D que vige entre homem e demônio, que justamente por não se constituir num completo enquadramento, permite que os homens resistam às tentações do demo, embora não o podendo para sempre subjugar. Para tanto, não podem prescindir da graça da instância superior. Modestamente, mas com firmeza, diremos que as considerações acima são as únicas que, de fato, aplacaram um pouco nossa ânsia por uma resposta à velha e inigmática questão da convivência do Deus-Amor criador do mundo, com a imensidão irrecusável dos males do mundo. Não se suprimiu totalmente, contudo, a esperança de uma resposta melhor!

Consideremos agora a problemática das faces, mais precisamente, das faces pessoal e inter-pessoal do Absoluto.

A nível do ser-subjetivo, as faces pessoal e social complementam-se mutuamente. Tanto uma quanto a outra, sob algum aspecto, são modos incompletos de ser. De um lado, ser-pessoal, na plenitude, é uma impossibilidade, prescindindo do ser-subjetivo-social-em-sua-integralidade(que por sinal é ser-necessário)para fazê-lo verdadeiramente ser; de outro lado, o ser-social-como-consciência ou projeto é que é uma impossibilidade, razão pela qual necessita do consciente pessoal (ser necessário) para completá-lo. Ver figura 4.5b(III). A propósito, este é o argumento decisivo para se rejeitar qualquer concepção unilateral do pecado: todo pecado é, necessariamente, pecado pessoal e pecado social.

O mesmo ocorre quando se reduz o ser-subjetivo ao nível objetivo, isto é, quando visamos o ser-subjetivo-social como político, econômico e cultural e o ser-subjetivo-pessoal como lógico, concreto e simbólico, ou equivalentemente, lógico, corporal e espiritual.

SER-PESSOAL VERSUS SER-SOCIAL

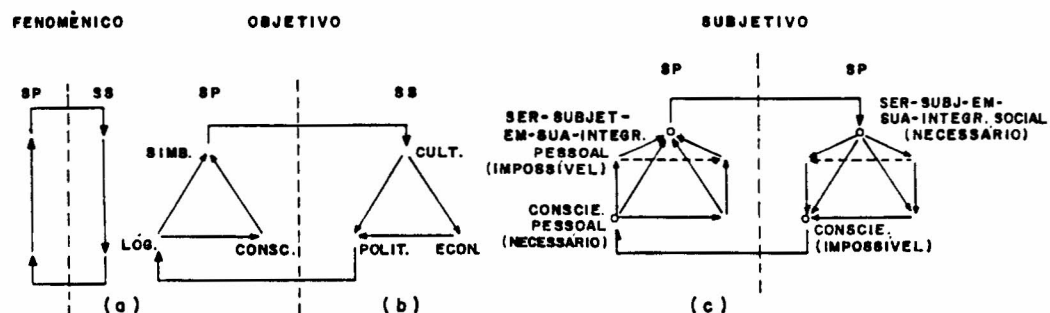



FIGURA 4.5b

É suficiente observar que o ser-subjetivo-pessoal objetivado só encontra seu sentido refletido no outro, especificamente, no meio cultural, bastando para convencermo-nos lembrar que a linguagem, por que pode emergir o sentido, só existe em sociedade. De modo semelhante, o ser-subjetivo-social objetivado não pode encontrar a unidade política a não ser na consciência pessoal de cada um de seus membros. Ver figura 4.5b(II) . Apenas no nível fenomênico, ser-pessoal e ser-social mantém-se em estado de co-pertinência, de imediata justa-posição; porém, ainda temos aí um caso de complementaridade, uma complementaridade imediata e necessária, é bem verdade. Ver figura 4.5b(I).

A nível do Absoluto, que aconteceria com as duas faces do ser--subjetivo? Assim como voltam ao estado de co-pertinência total pensamento e realidade, assim também voltam ao estado de face-a-face o ser-pessoal e o ser-social divino, o que se constitui num argumento a mais para a afirmação da unidade de Deus. Ainda, a propósito, esta é a problemática lógico/ontológica que está por trás da discutidíssima questão da unidade/trinitariedade do Deus cristão.

O que acima afirmamos acha-se em perfeita sintonia com a poderosa intuição do Pe. Teillard de Chardin | 3 | que vê, justo nesta convergência do pessoal e do social, a consumação do Reino de Deus; ao local desta convergência Teillard denomina, com propriedade, ponto ω. A única discordância, neste particular, entre a concepção de Teillard e a nossa, é que ele, de certo modo, mantém-se num registro mítico, colocando no prolongamento de nosso eixo temporal histórico aquilo que é originária e fundamentalmente de natureza estrutural: o ponto ω não se põe como um horizonte histórico mas como um superior horizonte lógico-estrutural, já bem presente.

Isto, contudo, ainda não nos parece inteiramente satisfatório. Não seria possível cingirmo-nos a apenas um atributo, mas que fosse especificamente de nível lógico $I/D/^4$, que é o próprio do Absoluto?

Um caminho seria perguntar, então, pela verdade de $I/D/^4$, tal como fizemos com $I/D/^2$, conforme mostrado no item 6.2 do capí-

tulo 6 do anexo I — *Noções elementares de lógica.* É daí que vamos partir.

Foi-nos possível, a partir das considerações heideggerianas e depois, lacanianas sobre a verdade, alargar a discussão e definir com precisão a verdade própria a cada nível onto-lógico e dentro destes, a verdade própria a cada uma das suas lógicas subsumidas.

No nível onto-lógico fenomênico (I) a verdade foi identificada como **aléteia**, no nível onto-lógico objetivo (I/D), como **êxtase simbólico**, e finalmente, no nível onto-lógico subjetivo ($I/D/^2$), como **amor**, amor especificamente humano. Nossa proposta, que em nada difere da tradição, será denominar a verdade de $I/D/^4$ como amor, especificando, porém: **amor absoluto ou amor divino.** Por interpolação poderemos também denominar a verdade dos anjos, também como amor, igualmente qualificando: **amor angélico.**

Com estas extensões completa-se a hierarquia das verdades, indo do plano fenomênico (I) até alcançar o plano propriamente divino ($I/D/^4$). Ver figura 4.5c.

A passagem do amor humano ao amor angélico tem a ver precisamente com o inconsciente ou com o corpo, embora não com o desejo.

AS VERDADES

$I/D/^4$	AMOR DIVINO
$I/D/^3$	AMOR ANGÉLICO
$I/D/^2$	AMOR HUMANO
I/D	ÊXTASE SIMBÓLICO
I	ALÉTEIA

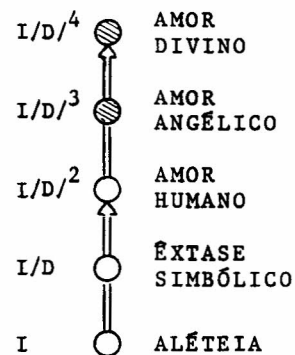



FIGURA 4.5c

O ser-angélico, tem como uma das características fundamentais ser transparente ao seu próprio inconsciente, que de certo modo, é dizer que não tem inconsciente. Entretanto, ainda aí opera a lógica da diferença ainda que como um simples momento da dialética subjetivo/objetivo. Nestas circunstâncias a verdade angélica é amor, mas amor que ainda se contrapõe a desamor, ou não-amor – que nasce do orgulho ou o que valha – como uma sua possibilidade constitutiva.

Na "passagem" do plano angélico ao plano divino, supera-se a incompletude, de sorte que o amor divino não pode deixar de ser amor; em suma, é necessariamente, ser-amor. A verdade divina é,em síntese, o amor perfeitíssimo.

Só agora podemos realmente compreender porque nao se pode mais prescindir de uma fórmula que,afinal,resultou dos azares das traduções, das incompreensões, dos compromissos (de certo modo mais políticos que teológicos) e muitos outros percalços. Falamos da fórmula trinitária que concilia a unidade da natureza ou essência e a multiplicidade das Pessoas. Tomemos apenas por referência documental a afirmação do IV Concílio de Latrão (1215):

> "... Pai, Filho e Espírito Santo; três Pessoas realmente e uma só essência – ou substância ou natureza – absolutamente simples".

A noção de pessoa é do nível subjetivo, equivale dizer, de nível qüinqüitário; grafada com letra maiúscula, Pessoa, que se

estaria em realidade significando, senão algo mais além do nível qüinqüitário? Se a verdade das pessoas é amor, somos levados a acreditar que a verdade da comunidade das Pessoas é amor – amor perfeitíssimo.

Em realidade o termo grego *hipóstase* e seu equivalente latino *substantia* jamais puderam dar conta do que se desejava realmente dizer, justamente por seu acento objetivo e justa adequação trinitária. O termo latino *persona* de início apenas confundia, como bem pressentiram os orientais, porém, dava oportunidade a um recôndito desejo de transgressão onto-lógica. Lido como **pessoa-subjetividade** e extrapolado para **Pessoa** instalava um flagrante paradoxo: o mais que qüinqüitário contido no objetivamente trinitário. No fim de contas, não foram nem a hierarquia nem os teólogos, mas sim o inconsciente, o desejo de Deus em alguém, ou ninguém, que melhor falou.

Na velha querela a cerca do primeiro nome de Deus |13|, entre o *Esse per se subsistens* tomista e o singelo **amor**, não há por que hesitar; é ficar com o segundo, porque apenas este pode servir de referência ou horizonte absoluto ao homem, embora ao primeiro, não se possa negar a prerrogativa inquestionável da precedência especificamente, lógica.

Para concluir este item, que já vai longo, falemos de Deus-Uno--Trino....-Septendecitário.

Já ouvimos, e não poucas vezes, que Deus-Septendecitário é uma concepção fria, hiper-racional, impessoal, abstrata, etc., etc., com o que não podemos de modo algum concordar. A nosso favor podemos redarguir que:

a) Deus Uno-Septendecitário necessariamente é Deus Uno e Deus Uno-Trino. Aqui, não cometemos qualquer subtração que seja.

b) Se Deus é concebido como termo — em duplo sentido — da seqüência progressiva:

SER → OBJETIVO → SUBJETIVO → ANGÉLICO → DIVINO

e sabendo que o superior subsume todos os anteriores, então, se é ainda a nível objetivo que emerge a vida, "quanta" vida pode-se imaginar exista em Deus? "tanta" que podemos melhor expressarmo-nos dizendo que Ele é Vida.

De modo semelhante, se é a nível subjetivo-humano que emerge o sentimento de bondade e de amor, só nos cabe pensar que Deus é, sobretudo, AMOR.

Fazemos questão aqui de enfatizar que pudemos chegar a estas proposições sem fazer apelo a considerações de ordem quantitativa: tudo decorre de uma relação de ordem onto-lógica. Com isso superamos o apelo sofístico, implícito nas argumentações correntes, que ao mesmo tempo alertam-nos do perigo das extrapolações meramente quantitativas dos atributos humanos para ca

racterizar os atributos divinos, mas que tacitamente o fazem, quando contrapõem a finitude humana à infinitude divina. Quê de mais quantitativo existe que a noção de infinito?!

4.6 Comunicação Intra-divina

A essência da comunicação está, sem dúvida, na possibilidade do simbólico, e este, por seu turno, na eficácia da dialética. Só é possível o simbólico nas condições: primeiro, de sê-lo para um ser-consciente-governado, pois, pela lógica transcendental I, estruturante do tempo de presença e ausência, instituidora da **barra** que une/separa significante e significado; segundo, do concreto ou discriminado, seja ele significante ou significado, governado, pois, pela lógica da diferença D, que sabemos, lógica do outro. Ver figura 4.6a (I).

A COMUNICAÇÃO

I) ESSÊNCIA DA COMUNICAÇÃO
O SIMBÓLICO

OUTRO
D

SER-CONSC.
I

O SIMBÓLICO
I/D

II) A COMUNICAÇÃO

OUTRO
D

NÍVEL DO
EMISSOR
$I/D/^{i}$

NÍVEL DA
COMUNICAÇÃO
$I/D/^{i+1}$

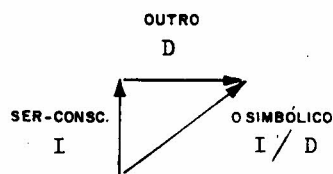
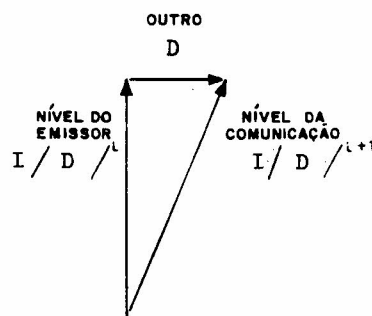



FIGURA 4.6a

Em conseqüência, pode-se estabelecer como nível onto-lógico do simbólico, o produto I/D, dito dialético ou objetivo. Constituindo-se o simbólico na essencialidade da comunicação, podemos dizer que ele bem representa o degrau "um" da comunicação.

A comunicação, em geral, decorre de uma generalização da estrutura constitutiva do simbólico. De um lado temos o emissor, cujo nível onto-lógico pode ser expresso por $I/D/^{i}$ onde I é um termo obrigatório – visto que só o ser-consciente pode comunicar-se propriamente – e $D/^{i}$ dá a espessura onto-lógica particular do ser-emissor. A comunicação, obrigatoriamente, implica o outro – o outro como receptor – razão pela qual a comunicação deve ficar expressa pelo produto $I/D/^{i}/D$, ou, simplesmente, $I/D/^{i+1}$ como mostra a parte II da figura 4.6a.

É possível agora visualizar os diferentes níveis máximos de comunicação que se podem estabelecer nos diferentes níveis ontológicos: humano, angélico e divino.

Tomando-se por exemplo o homem, sabemos que seu nível ontológico é $I / D /^2$; logo, o nível lógico máximo de sua comunicação é $I / D /^3$. Este nível comporta a convencionalidade do signo, as gramáticas não absolutamente rígidas, o léxico e, conseqüentemente, a conotação, que não é possível em níveis inferiores.
Se focalizarmos o nível angélico, verificaremos que o nível máximo de sua comunicação é $I / D /^4$, que equivale a uma linguagem que se constitui em metalinguagem de si mesma (propriedade que se expressa pela componente I , e ao mesmo tempo, plenamente dedutiva (propriedade expressa por D^1. Isso caracteriza exatamente uma linguagem que situa-se além das limitações estabelecidas pelo teorema de Gödel, como sabemos, limitantes enexoráveis das linguagem humanas. Que é possível com esta linguagem? podemos nos perguntar. Tudo descrever, tudo compreender: é a linguagem da quase-onisciência, exatamente uma das faculdades fundamentais dos seres angélicos, como é amplamente reconhecido pela tradição teológia judaico-cristã.

Note-se ainda na figura 4.6b , que ao Ser-Divino não pode corresponder uma comunicação de nível $I / D /^5$; isto seria um manifesto contra-senso, pois, estaríamos com tal, admitindo a existência de algo de nível superior ao próprio Absoluto.

NÍVEIS DE COMUNICAÇÃO

NÍVEL ONTO – LÓGICO
NÍVEL DO EMISSOR
NÍVEL DA COMUNICAÇÃO
NÍVEL DO RECEPTOR

I/ D /[4]
I/ D /[3]
I/ D /[2]
I/D
I/I

NÍVEL MÁXIMO COMUNICAÇÃO ANGÉLICA
SIMBÓLICO "CONVENCIONAL" NÍVEL MÁXIMO COMUNICAÇÃO HUMANA
SIMBÓLICO METONÍMICO
SIMBÓLICO PURO
MENSAGEM INTRA-DIVINA (CRIADORA)

ESPESSURA SUBJ.(HUMANA)
ESPESSURA ANGÉLICA
ESPESSURA DIVINA

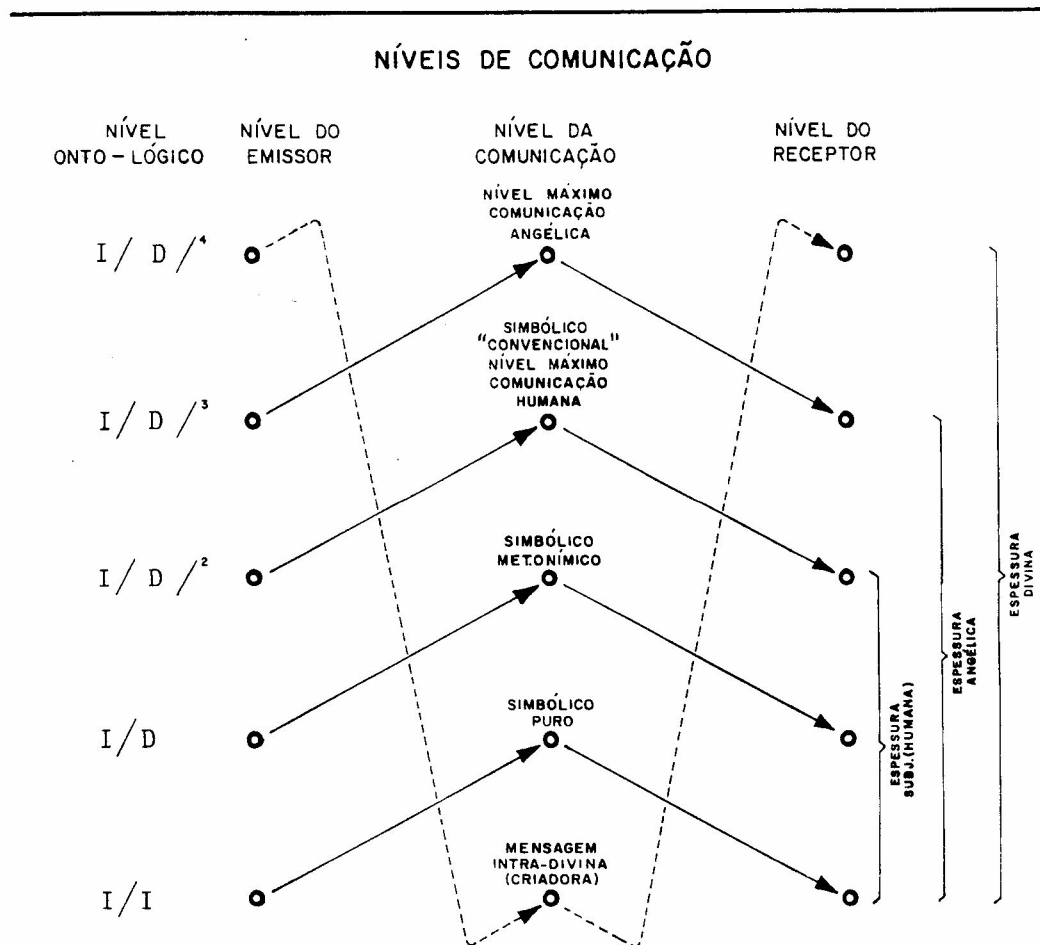



FIGURA 4.6b

O que caracteriza a especificidade divina com respeito à comunicação é que só ela se faz a nível I ; prescindindo da "outriedade", só ela é puramente lógica e dizemo-la comunicação intra-divina, verdadeiro degrau "zero" da comunicação. Esta é a única e autêntica comunicação criadora, na medida em que é, simultaneamente, auto-instituidora. Esta linguagem é exclusiva prerrogativa de Deus e é, também, por essa razão, que só pode

haver um ser-criador, embora Nele, uma multiplicidade de Pes-
soas .

Se bem atentarmos, constataremos que é exatamente na problemáti-
ca da comunicação, em sentido amplo como aqui tratada, que resi-
de a dificuldade de compreensão das diferentes fórmulas que pro-
curam expressar a realidade una-trinitária de Deus: Personas,
Pessoas, Hipostases, em suma, "substancialidades" não podem
dar conta de uma "relacionalidade ativa" ou "operacionalidade". A
unicidade de Deus e a multiplicidade de Pessoas só é possí-
vel no grau zero da comunicação, comunicação tão imediata, tão
completa e impertubável, que ao fim de contas, vem constituir-
se num dar-se irrestritamente.

4.7 Considerações Cosmológicas

O processo de desmitificação do episódio bíblico da criação do homem por força da teoria evolucionista, hoje reforçado pelas modernas teorias cosmológicas (*big-bang* e suas variantes) poderia ser invocado para contestar, ou, pelo menos, para lançar certa sombra de ceticismo sobre nossa defesa de teologia natural, que se estriba na tese da revelação originária/constitutiva, que se consubstanciaria na própria criação à semelhança de Deus. Visto sob outro ângulo, isto significaria, que a teologia natural (lógica) teria seus pressupostos de natureza física, vale dizer, que a teologia natural (lógica) teria que assentar sobre uma teologia natural estrito senso.

Ora, as tentativas de uma teologia natural de inspiração fisicalista, da qual a aristotélica é, por certo, a mais ilustre precursora, já foram sobejamente refutadas. Deus como motor imóvel, Deus como *causa sui*, Deus detonador do *big-bang*, e coisas que tais são hoje quase que unanimemente consideradas meras extrapolações formais ou especulativas. De fato, jamais se poderá chegar ao Absoluto a partir da física enquanto tal. Caso considerássemos, entretanto, não a física, mas,as determinações lógicas do mundo físico, qual seria o resultado?

Elaboramos recentemente um trabalho sob o título *O Mundo Concreto: Tempo, Espaço e Materialidade. Partículas e Forças* |14| cuja principal motivação foi, justamente, a explicitação das determinantes lógicas do mundo físico. Nele chegamos à conclusão que, numa proporção muito maior do que geralmente se crê, os

conceitos e leis da física moderna estão **logicamente** pré-determinados; vale dizer, há nela bem menos contribuição empírica do que, em geral, se supõe. Mais isto não é tudo: o mais surpreendente é que poderíamos chegar a grandes especificidades valendo-nos tão somente do nosso conhecimento das estruturas lógicas. Ilustremos isto com dois fatos que se nos afiguram os mais relevantes: o primeiro, refere-se à estrutura do conjunto das partículas elementares; o segundo, ao conjunto das forças básicas e aos antecedentes do *big-bang*.

Quanto ao primeiro, resumiríamos dizendo que foi constatado, surpreendentemente, que o conjunto das partículas elementares — tomada esta expressão num sentido um pouco mais restrito do que o usual, conquanto que inteiramente justificado — forma uma estrutura perfeita e detalhadamente homóloga (apenas homóloga, nos perguntaríamos) à estrutura lógica $I/D/^2$ completa.

A noção de estrutura lógica $I/D/^2$ completa está exposta no item 5.1 de *Noções elementares de lógica* que constitui o anexo I do presente volume. Lá, mostraremos que a estrutura lógica $I/D/^2$ subsumindo as lógicas I, D, I/D, $D/^2$ e a própria $I/D/^2$ subsume, por construção dialética, toda a e strutura lógica objetiva que a precede (I/D). Porém, o fato de que $I/D/^2$ subsume integralmente I/D não faz com que esta última, enquanto tal, simplesmente desapareça. Muito ao contrário, a estrutura lógica objetiva (I/D), ao mesmo tempo que é subsumida, é também autonomamente preservada, embora venha a sofrer um "rebaixamento" lógico, no

sentido de que não é mais reconhecida como lógica atuante, mas como lógica pressuposta. Nomeamo-las, assim, estados **pré-lógicas**: pré-lógica I, pré-lógica D e pré-lógica I/D, notando que esta última, em que pese o "rebaixamento" mantém-se ainda como lógica atuante: em suma, pré-I/D identifica-se com I. Nestas circunstâncias temos dois modos de existência de $I/D/^2$: $I/D/^2$ simples, que subsume I, D, I/D, $D/^2$ e a própria $I/D/^2$, e $I/D/^2$ completa, que além das cinco lógicas acima mencionadas subsumiria ainda, na forma de pressupostas, as pré-lógicas I e D. É precisamente esta estrutura lógica $I/D/^2$ completa ou "expandida" que serviu-nos de referência para a classificação das partículas elementares.

O espantoso é que isto funcionou maravilhosamente, como mostraremos a seguir. Se tomarmos como estrutura de referência o conjunto formado pelas duas posições pré-lógicas e pelas cinco lógicas subsumidas por $I/D/^2$, constataremos que este conjunto possui uma homologia perfeita com o conjunto formado pelo neutrino e pelas seis partículas básicas (três bosons e três fermions básicos). Vide figura 4.7a.

Tomando-se apenas as anti-partículas, vale dizer, as partículas neutras ou negativas, teríamos a seguinte correspondência:

Pré-I	Neutrino (ν_e)
Pré-D	Foton (γ)
I	Eletron (e^-)
D	Boson Fraco (W^-)
I/D	Muon (μ^-) ou Anti-quark ($\bar{q}$)
D/^{2}	Pion (π^-)
I/D/^{2}	Anti-Nucleon ($\bar{p}$ ou $\bar{n}$)

AS PARTÍCULAS E AS LÓGICAS

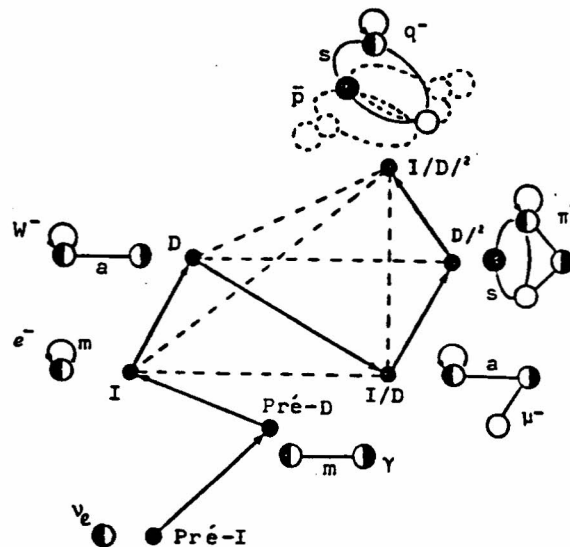



FIGURA 4.7a

A simples inspeção visual da figura permite-nos concluir que todas as partículas propriamente ditas — fermions — estão em posições ímpares ou I, e que as partículas mediadoras, ditas bosons, estão nas posições pares ou D, como manda a intuição.

Isto posto, não há como recusar a conclusão de que, de algum modo, o conjunto das partículas elementares são o "genes" da estrutura lógica do homem, e, em consequência, que uma teologia natural(lógica), como por nós proposta, está em completa harmonia com as teorias evolucionistas de estofo tanto biológico, como cosmológico. Em suma, que a física, olhada por seus determinantes lógicos, é absolutamente compatível com a exigência de que o homem possua, constitutiva e originariamente,em si impressa a mensagem de sua própria salvação, exigência esta que, como pleiteamos,viria a ser o postulado central de uma teologia natural(lógica) verdadeiramente consistente.

O segundo fato, de não menor significação, evidenciado ainda em nosso trabalho sobre os fundamentos lógicos da física, é que a construção de todo o elenco de partículas ditas elementares – e consequentemente, do elenco de todas as partículas – apenas pressupõe a existência do neutrino e de três forças simples.

As três forças simples seriam a força de Higgs, a gravitacional e a força forte gluônica. As características fundamentais destas forças e que as fazem irredutíveis umas às outras – o que, sem dúvida, significa uma frustração para os físicos empenhados na sua completa unificação – provém de um imperativo lógico. Elas correspondem, exatamente, às três lógicas objetivas: I, D, I/D. Assim, a força de Higgs, mediada pela força do mesmo nome, permite que dois neutrinos, aproximando-se suficientemente, provoquem a polarização do vácuo. Esta interação com o vácuo – já que este não possui qualquer característica física estável – pode ser interpretada como uma interação consigo própria. Deste

modo, um eletron, por exemplo, seria definido por um neutrino interagindo consigo mesmo por meio de uma partícula de Higgs. Este mecanismo de interação com o vácuo deveria ser considerado como o mecanismo geral da geração de massa a partir da noção de flutuação aleatória no vácuo e dos efeitos da força de Higgs. Sua lógica, é pois, a lógica transcendental I.

A grande proximidade de duas partículas, pelo menos uma delas dotada de massa explícita — um eletron e um neutrino ou mesmo um eletron e um positron — daria ensejo a uma troca simétrica de gravitons, e isto caracterizaria, precisamente, a força gravitacional simples. A interação simétrica, é obviamente, de forma lógica D. O melhor exemplo da atuação da força gravitacional seria aquele de formação de bosons fracos a partir de eletron/positron e neutrino ou de eletron e positron, respectivamente, $W^{\pm}$ e Z^{o}.

Por último, a força forte simples, mediada pelos gluons, se comportaria como síntese formal das duas anteriores: se caracterizaria como uma interação de uma partícula consigo mesma, porém, necessariamente, mediada por outra, formalmente caracterizada por I/D. Esta estrutura formal exigirá, por suposto, um mínimo de três partículas em presença, porque fossem elas apenas duas cairíamos no caso anterior, isto é, de uma força simétrica governada pela lógica D. A força forte simples ou gluônica é a responsável pela formação e estabilidade dos quarks. Ver figura 4.7b.

AS TRÊS FORÇAS SIMPLES

Partícula de Higgs

Graviton

Gluon

FORÇA DE HIGGS	FORÇA GRAVITACIONAL	FORÇA FORTE (GLUON)
LÓGICA I	LÓGICA D	LÓGICA I/D

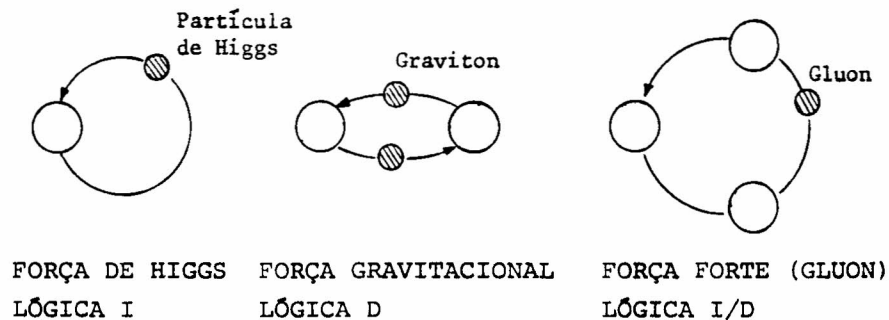



FIGURA 4.7b

Fosse tudo isto verdadeiro, os antecedentes do *big-bang* ficariam extremamente reduzidos: tão apenas as três forças simples — de Higgs, gravitacional e gluônica governadas, respectivamente, pelas lógicas I, D e I/D — e os neutrinos.

As três forças simples, irredutíveis entre si, podem ser tomadas como a presença econômica do ser-divino trinitário na criação do mundo (pelo menos do *big-bang*), bastando, pois, a simples criação do neutrino para que o mundo físico adviesse, como, deveras, ocorreu.

Observemos ainda que a primeira partícula a ser gerada a partir das forças simples e do neutrino é, exatamente, o foton: dois neutrinos se aproximando o suficiente, provocam a polarização do vácuo por efeito da força de Higgs. Em suma, a primeira produção efetiva, como todos sabemos, foi mesmo a luz. Ver figura 4.7c.

ESTRUTURA DO FOTON

Neutrino

Partícula
de Higgs

Vácuo

Partícula
de Higgs

Neutrino

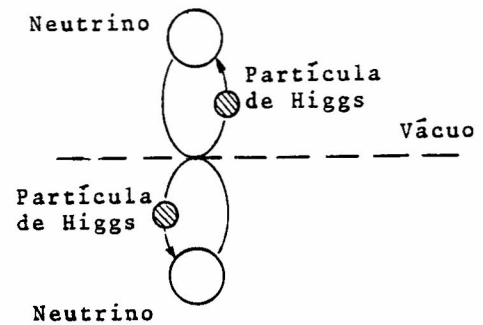



FIGURA 4.7c

Caso nossos estudos estejam realmente corretos, o aludido desafio à teologia natural (lógica), na linha aqui defendida, estaria não só superado, como teríamos com tal superação ganho para ela um grau superior de coerência, máxime, de confiabilidade.

4.8 Deus e os Homens

Definidos os níveis lógicos de Deus — $I/D/^4$ — e dos homens — $I/D/^2$ — que relações daí se estabelecem, tanto necessárias, quanto voluntárias de parte a parte? Mantida a pergunta no grau de generalidade acima, seria talvez necessário um novo volume igual ao presente para respondê-la razoavelmente. Vamos, pois, nos ater a apenas alguns poucos aspectos destas relações, não querendo isto significar que sejam estes os mais importantes.

Iniciaremos este item contrapondo à dicotomia infinito/finito — de uso generalizado para assinalar a distância entre Deus e os homens — a noção de diferencial lógico que consideramos mais adequada, e sobretudo, bem mais significativa que a primeira. A seguir trataremos das relações de analogia positiva que se supõe existam entre Deus e os homens, em especial, aquela que se pode estabelecer a partir da noção de Deus-uno-trino-...- septendecitário. Ao cabo, mostraremos que o poder da analogia é tal, que ela mesma é que nos pode levar à justa compreensão e classificação dos ateismos modernos.

4.8.1 "Distância" entre Deus e os homens

É possível que muitos avaliem como irrisória a "distância" (lógica) aqui estabelecida entre Deus e os homens: $I/D/^4$ para $I/D/^2$. É ainda mais provável que venham a isto contrapor algo que lhes parece bem mais: a infinitude.

De fato, finito/infinito talvez seja, dentre todas as oposições conceituais, aquela que mais correntemente lançam mão teólogos — e mesmo o vulgo — para distinguir Deus (ou o Transcendente) do comum dos mortais. A generalidade e frequência com que isto ocorre mais que justifica a atenção que lhe damos aqui. Pretendemos mesmo que esta intervenção seja tomada como um alerta quanto à sua insuficiência, diríamos até, aos perigos do seu uso abusivo, ainda quando se deixe explícita sua intenção apenas metafórica.

Não é lá muito difícil descobrir de onde provém a idéia de Deus como infinitude. Sua origem está na própria estrutura do sujeito enquanto ser consciente. Já foi dito por inúmeros pensadores — dentre os quais destacamos Fichte — que o eu (eu-consciente) se nos apresenta como uma "mescla" do finito e do infinito, o que, num certo sentido, é bem verdadeiro. O caráter de finitude deriva do fato de que a consciência só se realiza como tal no exercício de um confronto, o que é mesmo que dizer que ela é essencialmente operatória, ou ainda, como afirmam os fenomenólogos: toda consciência é necessariamente consciência de. Por outro lado, a consciência é essencialmente reflexa significando que toda consciência de x, necessariamente, confunde-se com a consciência da consciência de x. Simbolicamente diríamos: $c(x) = c(c(x))$, ou de maneira compacta, $c(x) = c^2(x)$. Ora, daí deduz-se, também necessariamente, que $c(x) = c^n(x)$ para n arbitraria

mente grande, o que se pode igualmente representar por $c(x) = c^{\infty}(x)$. Toda reflexidade é, pois, por essência, infinita reflexidade.

Tal idéia mais se consolida quando extrapolada para um e outro lado fundando uma hierarquia: o que está onto-logicamente abaixo do homem ficará caracterizado como mera finitude; o que o ultrapassa caracterizar-se-á pela pura infinitude. Assim se ordena o mundo: na base,a finitude,identificada como natureza; no extremo superior,a infinitude, a que chamamos Deus; na posição mediana, o homem, "mescla" de ambos os extremos, do finito e do infinito – corpo e alma também se diz.

O pior ocorre, entretanto, quando a idéia é apropriada por filósofos e mesmo teólogos que intentam revesti-la de um pretenso rigor formal a partir do que se permitem reduzir o transcendente à pura e simples infinitude matemática. Ainda que sofisticado, tal procedimento não passa de uma entre os mil modos idolátricos. É o que iremos mostrar a seguir.

Que nos diz a palavra **infinito.** Antes de mais nada, nega; nega alguma coisa – a finitude, obviamente – mas, ao mesmo tempo afirma tácita, porém, radicalmente uma continuidade, uma conservação ou invariância além de todos os limites. Se bem atentarmos, verificaremos que a noção de infinito se constitui a partir da conjunção de duas outras noções: a de conservação ou continuidade qualitativa (essencial) e aquela da simples quantidade ines

gotável. Assim, por exemplo, quando referimo-nos ao número infinito (∞), estamo-nos referindo a algo que guarda a qualidade ou essencialidade do ser-número, e, concomitantemente, ultrapassa em valor ou quantitativamente qualquer outro número dado; o infinito (∞), do ponto de vista estrito da qualidade, é ainda número, tal como o são 2, 17, 2379, etc., conquanto que, necessariamente, maior que qualquer um destes. Sua distinguibilidade, vis-à-vis todo número específico, resume-se ao puro aspecto quantitativo, isto é, à quantidade de unidades que abarca. Daí, por suposto, a função paradigmática exercida pelo infinito numérico sobre qualquer outra variante da infinitude.

Este mesmo modelo de estrutura conceitual se aplicará, portanto, ao ser geométrico — um segmento de reta — por exemplo. Um segmento de reta infinito é, sob o aspecto qualitativo, ainda um segmento de reta quanto qualquer segmento finito, só diferindo deste na sua extensão (quantitativa). Isto, aliás, fica mais que evidente na própria representação que damos usualmente ao segmento de reta infinito:

———————— ------ ∞

onde sua parte inicial (traço contínuo) manifestamente confunde-se com a representação de qualquer segmento finito, e assim continuará a fazê-lo até onde se queira.

Estes exemplos, mesmo que simplórios, deixam suficientemente claro que o infinito de qualquer espécie — digamos x — é algo

essencialmente também da espécie x, apenas sendo-o em grau quantitativamente inesgotável em relação a todo e qualquer objeto (finito) da espécie x. Destarte, a qualidade x, presente em âmbito finito, é exatamente a mesma que, presume-se, iríamos encontrar além de qualquer limite pré-estabelecido quando concebemos o infinito da espécie x.

O que se pretenderia, no fundo, com este tipo de conceito? Por certo, estender o domínio (simbólico) dos homens a todos os recantos do mundo; o infinito é, antes de tudo, a expressão de uma **vontade de poder infinita.** Nossa **rede conceitual,** desde que munida, apenas, de um maior alcance quantitativo, seria, assim, suficiente para dar conta de tudo que houvesse neste e nos mundos além. Aquilo que está hoje eventualmente fora de nossa vista, do nosso alcance, do nosso poder manipulador o estaria tão somente de fato, jamais, *de jure*. Afirma-se, deste modo, que, em última instância, tudo é por necessidade possível, não só contra o impossível, mas, fundamentalmente, contra o contingente. O infinito é, pois, a própria vigência do conceito onde o conceito, por natureza, não alcança.

É bem verdade que alguns teólogos, em especial os mais extremados na afirmação da incomensurabilidade da "distância" Deus/homem — dentre os quais K. Barth |5| é dos melhores exemplos — perceberam as insuficiências da oposição corrente infinito/finito para dar conta da aludida diferença, e buscaram contorná-la aduzindo o atributo "qualitativo" ao infinito daquela diferença específica: teríamos lá, então, não uma simples diferença infini

ta (quantitativa) mas, sim, uma diferença infinita qualitativa. Bem, parece-nos pior a emenda que o soneto. A adjunção do atri-buto "qualitativo" pré ou pós infinito não lhe precisa a extensão, e sim, o faz explodir em contradição, pois, como enfatiza-mos, é da própria essência da infinitude o ser de modo contínuo qualitativamente invariante, seja qual for o âmbito considera-do. Se, por exemplo, ainda nos é possível — apesar das nossas críticas — captar algum sentido na expressão "bondade infinita", ele pronto se esvairia se a ela ajuntássemos o atributo "quali-tativo": "bondade infinita qualitativa". Este suplemento supri-me justamente aquela continuidade pré-suposta, o que traz como efeito a transformação da bondade em algo completamente diferen-te do que críamos significar; maldade, seria?!

Este é, sem dúvida, um caminho inexoravelmente barrado. O ser--transcendente, não o é por uma simples questão de quantidade, mas, fundamentalmente, por sua riqueza estrutural — sob o pris-ma formal, por sua super-abundância lógica. Para aguçar nossa sensibilidade, faríamos observar que há muito maior "distância" entre o nível lógico objetivo I/D (cadeiras, por exemplo) e o nível lógico subjetivo $I/D/^2$ (o homem, por excelência) do que entre 118 cadeiras e infinitas cadeiras. A simples passagem de um nível lógico a outro que lhe é imediatamente seguinte, no ca-so, faz ser o indivíduo e a sociedade, o amor e o ódio, o so-nho e a sólida realidade, a frustração e a utopia, a vilania e a nobreza de caráter, e tudo mais que dá sentido a nossas vidas. Não é tudo isso óbvio?! Imagine-se, agora, que "distância" po-de deveras haver entre o nível lógico $I/D/^2$ (gênero humano) e o

nível lógico I/D/[4] (Divino), sabendo-se que o primeiro — que fi-
ca, na melhor das hipóteses, a meio caminho do que real e verda-
deiramente é — já chegou a produzir um Cantor, descobridor e or-
denador geral de infinitos e transfinitos!

Considerações outras, de ordem etnológicas, nos mostrariam que
todas as culturas históricas não conseguiram escapar a um
quê de idolatria, e o fizeram absolutizando a sua própria lógi-
ca — aquela que lhes é característica e lhes dá mesmo o funda-
mento distintivo. Na nossa, que não foge à regra, a passagem
ao infinito não poderia ser considerada como um mero expediente
para ocultar a própria incapacidade de efetiva transcendência
lógica?! Em suma, pouco mais que um disfarce de seu velho e vi-
ceral apego ao bezerro (lógico) de ouro?!

4.8.2 A analogia septendecitária

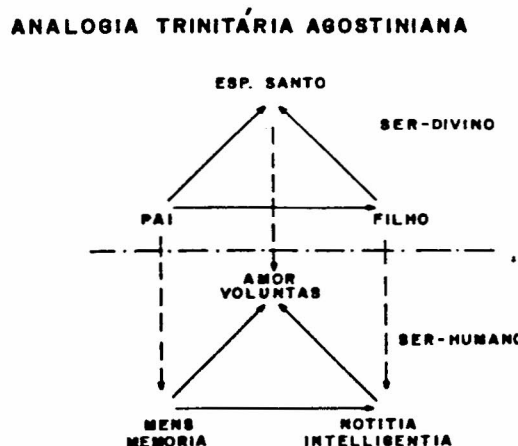
São por demais conhecidas as analogias, ditas psicológicas, com que Santo Agostinho busca abrir caminho à compreensão do difícil mistério da Trindade.

Às três pessoas divinas, Santo Agostinho | 1 | faz corresponder, alternativamente, seja a tríade *mens, notitia, amor*, seja a tríade *memória, intelligentia, voluntas*. Isto quer dizer que, ainda que de modo imperfeito, as três principais faculdades humanas representam a estrutura da Trindade imanente.

ANALOGIA TRINITÁRIA AGOSTINIANA

ESP. SANTO
SER-DIVINO
PAI
FILHO
AMOR
VOLUNTAS
SER-HUMANO
MENS
MEMORIA
NOTITIA
INTELLIGENTIA

FIGURA 4.8.2a

Se o Absoluto é agora caracterizado também como Uno-Qüinqüitário, que se poderia conceber em termos de analogia divino/humano, a exemplo do que fez Santo Agostinho na

perspectiva uno-trinitária?

A nível subjetivo, já o vimos, a realidade apresenta-se sob os aspectos de consciente (ou projeto), inconsciente, história, sistema (ou papel, no sentido sociológico do termo) e ser-subjetivo-em-sua-integralidade, subsumindo os quatro aspectos precedentes. A que "Pessoas", no plano divino, deveríamos fazer corresponder, analogicamente, estes cinco aspectos?

Já sabemos que todo nível subsume os que se lhe antecedem, de sorte que, no plano divino, as Pessoas do Pai, do Filho e do Espírito Santo estarão necessariamente preservadas a nível qüinqüitário.

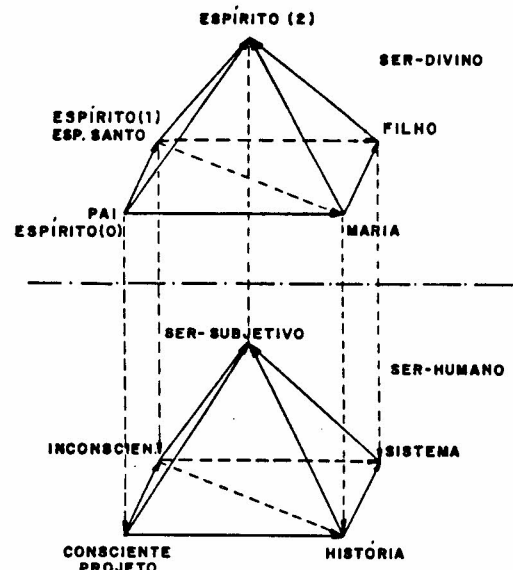
A correspondência do Pai ou Espírito(0) ao consciente (ou projeto) é imediata, pois a posição deste "ponto" mantém-se invariante durante todo o processo de desvelamento.

ANALOGIA QUINQUITÁRIA

FIGURA 4.8.2b

A correspondência do Espírito Santo, Espírito (1), para ser estabelecida, exige-nos um pouco mais de perspecácia. A chave para tanto está em muitas passagens do Evangelho, mas muito explícita em Jo 16,7:

> *No entanto, eu vos digo a verdade;*
> *é de nosso interesse que eu parta,*
> *pois, se eu não for,*
> *o Paráclito não virá a vós.*
> *Mas se eu for,*
> *enviá-lo-ei a vós.*

É óbvio que o Espírito (1) lá sempre esteve "sobre" nós, tal

como o Filho, mas o que Jesus está a indicar é que Êle assumirá uma nova missão, uma missão alternativa exclusiva à missão terrena do Filho, como está mais que explícito na condicional *se eu não for .... não virá*.

Em Lucas 24,49, temos a oportunidade de melhor entender a especificidade desta nova missão do Espírito (1). Jesus transmite suas últimas instruções aos apóstolos:

> *Eis que eu vos enviarei o que meu Pai prometeu. Por isso, permanecei na cidade até serdes revestido da força do Alto.*

É justo aquele que nos irá revestir da *força do Alto* que dará condições aos apóstolos de dizer a verdade sem premeditá-la, mesmo que não sejam conscientes de possuí-la, como se esclarece em tantas outras passagens. Quem irá falar neles, senão o inconsciente? Não é por outra razão que aquele que tem a graça de ser tomado pelo Espírito (1) fala várias línguas, línguas incompreensíveis até mesmo ...

Existe um dado revelado complementar que atesta esta posição adjudicada ao Espírito Santo (1). Lemos em Lu 22,69:

> *Mas, desde agora, o Filho do Homem estará sentado à direita de Deus Poderoso !*

Esta declaração dada por Jesus, confirma que a "posição" do Espírito só pode ser a esquerda do Pai, como ilustra a figura 4.8.2b.

Assim, podemos concluir que ao Espírito (1), em sua nova missão irá corresponder o inconsciente do homem novo, o ser subjetivo desvelando-se como propriamente qüinqüitário, isto é, em sua integralidade.

Ao Filho, fazemos corresponder o sistema, levando-se em conta que Ele é a palavra (significante) de Deus. Encarnado, morto e ressucitado, tem sua missão completada entre os homens: é o definitivamente **dito** — por Deus, é claro.

Esse sentido de completude só pode ser visado por uma lógica da diferença da diferença, a lógica que governa os sistemas. Ademais, a confirmação desta interpretação está no fato de ser jus

tamente ao Filho que caberá a execução do Julgamento Final.
É também corrente se ouvir que a Igreja - enquanto sistema, hierarquia - confunde-se com o corpo místico de Cristo, por suposto, do Cristo ressuscitado. É mais uma confirmação.
Resta-nos a quarta posição na base, a que corresponde à História. A quem no plano divino, analogicamente, devemos fazê-la corresponder?
Só cabe uma solução: à Maria assunta. Maria recebe o Espírito Santo, recebe pois a dialeticidade objetiva que é própria do Espírito pré-encarnação, a dialeticidade platônica, aquela capaz de dar sentido. No nível subjetivo, a dialeticidade transforma-se em capacidade de visar a História, passando à dialeticidade hegeliana.
Deste modo, somos levado a concluir que à Maria deve-se fazer corresponder a História; ela é pois o símbolo do povo-de-Deus-em-marcha.
A iconografia bisantina insiste, com propriedade, nas representações em que a Virgem segura com a mão esquerda o Menino apontando-o com a mão direita. Ver, por exemplo, dentre tantas, a *Madona dei Linaioli*, datada de 1433, de autoria de Fra Angélico, exposta no Museu de São Marco, Florença. É patente: Maria indica o caminho, caminho de uma marcha, a História.
Ao ser-subjetivo-em-sua-integralidade faremos corresponder, o Espírito (2), o mesmo Espírito do Pai, Espírito (0) em seu auto desvelamento qüinqüitário, o espírito que mantém a unidade divina após assunção de Maria, já então intitulada Mãe de Deus (*Teotocos*).
Se o Absoluto for agora caracterizado por uma estruturação septendecitária (caso consideremos o número de lógicas subsumidas por sua lógica maior) ou por uma estruturação qüinqüitária (se consideramos o número de níveis ontológicos envolvidos), que poder-se-ia reinvidicar em termos de analogia entre o humano e o divino, a exemplo de que fizera Santo Agostinho na perspectiva trinitária?
Acreditamos que só aqui, a nível septendecitário, encontraremos a analogia principal, matriz de todas as demais, e ao mesmo

tempo, suscetível de deixar-nos à mostra seus perigos e virtudes, pela simples razão de que teremos que lidar explicitamente com multiplicidades lógico-ontológicas díspares, o que não foi o caso nas analogias precedentes.

Não é necessário grande esforço imaginativo para ver como tal analogia poder-se-á estabelecer. Do lado divino temos cinco níveis subsumidos pelo Absoluto, a saber: fenomênico, governado por I; objetivo, governado por I/D; subjetivo, que se sabe, governado por $I/D/^2$; angélico, governado por $I/D/^3$; e, finalmente, o próprio Absoluto, "governado" por $I/D/^4$. Do lado humano, não temos cinco níveis - apenas três - mas, cinco lógicas ou realidades: transcendental (lógica I), da diferença (lógica D), dialética (lógica I/D), sistêmica ou clássica (lógica $D/^2$) e por fim, subsumindo as anteriores, a subjetiva-em-sua-integralidade (lógica $I/D/^2$). A analogia se faz naturalmente, pela homologia da estrutura de ordem: a primeira de um lado com a primeira do outro lado, a segunda com a segunda, e assim sucessivamente, tal como ilustra a figura 4.8.2c. A analogia é tão poderosa que, não raro, funciona como uma verdadeira tentação no sentido de se substituir uma pela outra, e assim fazer o homem esquecer seus próprios limites. Em outras palavras, levam o homem a proceder uma drástica redução do divino ao humano.

A história da filosofia ilustra bem este processo reducionista, o que nos permite, com razoável segurança, estabelecer uma tipologia, a priori, dos ateismos modernos.

É precisamente isto que iremos discutir no próximo item.

ANALOGIA SEPTENDECITÁRIA

SER-DIVINO — I/D^4
SER-ANGÉL. — I/D^3
SER-SUBJET. — I/D^2
SER-OBJET. — I/D
SER-FENOM. — I

SER-DIVINO
SER-HUMANO — I/D^2, $D/^2$, I/D, D, I

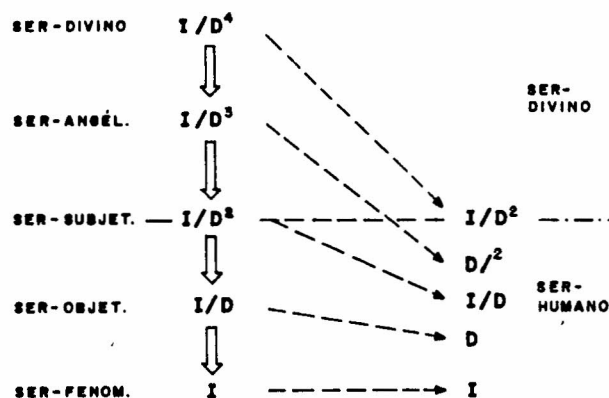



FIGURA 4.8.2c

4.8.3 Os ateismos modernos

O ateismo, de modo geral, é o resultado de uma redução lógica, indevida, operada sobre o ser-divino. A redução não precisa ser direta, atingindo o próprio Absoluto, mas sobre um qualquer nível, fato este que por "indução" arrasta todas as demais, inclusive o nivel supremo. A primeira redução que iremos considerar é aquela do fenomênico divino I ao transcendental humano (também I). A princípio, ela não parece constituir-se numa redução, porém, o sentido da lógica I está como que contextualmente determinado pelos níveis superiores a que ela se articula; em ambos os lados, trata-se da liberdade, porém a liberdade divina articulando-se com $D/^4$ é muito diferente da liberdade humana que só se articula com $D/^2$. A primeira é uma liberdade absoluta e a segunda uma liberdade relativa ou condicionada.
Neste caso, não se trata estritamente de uma redução de nível, mas de uma interpretação redutora. Daí deriva o ateísmo sartreano, onde Deus é rejeitado, acima de tudo, como um concorrente desleal. Ver figura 4.8.3a.
A segunda redução é aquela do nível onto-lógico I/D, divino, para a lógica do inconsciente D, humana; redução, pois, do simbólico ao inconsciente. Temos aí o ateísmo de Nietzsche, Freud e dos estruturalistas modernos, em que Deus é rejeitado, por conseqüência, como uma simples projeção, produto de uma disposição obsessiva pessoal ou coletiva.
A seguir temos a redução do nível $I/D/^2$ divino à lógica I/D humana, vale dizer, do propriamente subjetivo ao histórico. É o

OS ATEISMOS MODERNOS

NÍVEL ONTO-LÓGICO DIVINO				NÍVEL ONTO-LÓGICO HUMANO	
SER		I	ATEISMO SARTREANO →	I	PROJETO
	D				
SIMBÓLICO		I/D	ATEISMO FREUDIANO →	D	INCONSCIENTE
	$D/^2$				
HOMEM		$I/D/^2$	ATEISMO MARXISTA →	I/D	HISTÓRIA
	$D/^3$				
ANJO		$I/D/^3$	ATEISMO CIENTIFICISTA →	$D/^2$	CIÊNCIA(SISTEMA)
	$D/^4$				
SER-DIVINO		$I/D/^4$	ATEISMO HUMANISTA →	$I/D/^2$	HOMEM

FIGURA 4.8.3a

ateísmo de Marx e seguidores, que rejeitam Deus, conseqüentemente, como uma invenção ideológica da classe dominante na tentativa de absolutizar sua dominação.
A quarta redução se faz do nível $I/D/^3$ divino para a lógica $D/^2$ humana, isto é, do nível angélico para a lógica sistêmica humana. É o ateismo do positivismo, explícito ou não, dos homens de ciência, assim como dos que os seguem e prestigiam fascinados. Os anjos, tão pronto mencionados, lhes provocam, inexoravelmente, um sorriso leve de lado, e Deus, que lhes permitiria agir a solta, é rejeitado como um incitador da desordem e pelo Seu pouco zelo para com a legalidade-científica, lógico-aristotélica, naturalmente.
Essa incompatibilidade entre o mundo secularizado, a consciência moderna, a cientificidade exclusivista e os anjos, especificamente, é muito bem observada, embora não suficientemente explicada, por Greisch | 6 |:

> *La récession du merveilleux et du miraculeux dans la conscience moderne paraît être effectivement un des effects les plus notoires de la sécularisation. De ce point de vue, le véritable indice de la sécularisation, d'un changement de climat, ce ne serait ni la disparition du sacré, ni la 'mort de Dieu' si souvent évoquée et dramatisée, mais tout simplement la disparition des anges. Lorsque les anges, fonctionnaires du miracle, commencent à s'éclipser, alors on entre dans la sécularisation.*

A redução do nível lógico $I/D/^4$ à lógica $I/D/^2$, em suma, de Deus ao homem, é o que poderíamos denominar ateismo humanista, aquele que, de algum modo, encampa todos os ateismos precedentes.
Esclareçamos que este último, possui um fundamento, tão sutil quanto enganoso, que radica na analogia pseudo-estrutural existente entre $D/^n$ e D^{*n}. Sabemos que $D/^n$ é o produto da síntese

dialética da operação lógico diferencial n vezes, enquanto que D^{*n} é o mero produto cartesiano da lógica D^*, também, n vezes. É igualmente sabido que D^* é apenas uma designação compacta de $D/^2$ e que portanto D^{*n}, seja n qual for, é apenas uma variante da lógica clássica: D^* corresponde às proposições (lógica proposicional), D^{*2} aos quantificadores (lógica de predicados), D^{*3} aos conjuntos (teoria finita de conjuntos) e, finalmente, D^{*4} aos conectivos lógicos que permitem a construção de verdadeiras estruturas dedutivas. Assim, I/D^*, I/D^{*2}, I/D^{*3} e I/D^{*4} são todas variantes da articulação dialética da lógica I com tão somente a lógica $D/^2$; são, como se vê, modos alternativos de caracterização lógica do ser-subjetivo como apenas síntese de I e $D/^2$, isto é, caracterizações essencialmente masculinas do ser humano. Ver figura 4.8.3b.

ANALOGIA (PSEUDO-ESTRUTURAL) MACHISTA

LÓGICAS DIVINAS		LÓGICAS HUMANAS	
I	→	I	
I/D	→	I/D^*	
$I/D/^2$	→	I/D^{*2}	$\}$ $I/D/^2$
$I/D/^3$	→	I/D^{*3}	
$I/D/^4$	→	I/D^{*4}	

FIGURA 4.8.3b

O estabelecimento de uma correlação ou analogia entre $I/D/^n$ e I/D^{*n} é, pois, um evidente abuso reducionista, de cunho marcadamente machista, do que é, na verdade, o ser-divino. Isto não quer dizer, entretanto, que tal pseudo analogia estrutural deva ser simplesmente jogada fora; ela pode, evidentemente, ainda conservar uma certa significação, desde que tenhamos sempre bem presente as circunstâncias de sua tortuosa geração.

4.9 Especulações Cabalísticas

Na introdução deste trabalho fizemos uma referência incidental à Cabala (uma das formas da tradição mística judaica), observando que, de algum modo estar-se-ia fazendo aqui algo semelhante, que poderíamos chamar de Cabala Algébrica em distinção àquela de estofo manifestamente aritmético.

Embora, com esta distinção - algébrico versus aritmético - estejamos a assinalar não apenas uma simples diferença formal mas também uma grande distância metodológica, nada custaria satisfazer nossa curiosidade buscando o sentido do atributo "septendecitário" (17) de Logos (4), o Absoluto, nos termos da Cabala tradicional. Vejamos.

A Gematria é a parte da sabedoria mística dedicada à avaliação numérica de letras e nomes. Segundo ela, as letras do alfabeto hebraico pós exílico (caracteres denominados esdraicos ou quadrados) recebem um número, que por si, já possuem uma determinada significação.

Às palavras, por conseqüência, é possível associar números em função dos valores atribuídos as letras que as compõem. Conquanto existam muitas variantes em relação ao valor numérico a ser atribuído a cada letra e a cada nome, tomaremos a versão apresentada por Bardet |2| que se nos afigura, dentre todas que conhecemos, a mais sistemática. Nesta versão, as 27 letras do alfabeto são associadas aos números da seqüência de 1 a 27, sendo de 1 a 22 para as letras comuns e de 23 a 27 para as letras terminais (letras cujos sons já pertencem à seqüência das letras comuns, mas que ocorrendo no fim da palavra são designadas por um sinal específico).

No caso das palavras, há uma tríplice associação, um vetor de três componentes: a primeira chamada indicativo (coordenada do Espírito), a segunda denominada soma das raízes das letras (coordenada do Filho) e por fim, a terceira, chamada raiz do indicador (coordenada do Pai).

O indicativo é simplesmente a soma total dos valores das letras formadoras da palavra; a raiz, ou terceira coordenada, é o resto da divisão do indicativo por 9; a segunda coordenada, a soma das raízes dos valores das letras, isto é, soma do resto da

ı divisão do valor de cada letra por 9.

Vejamos um exemplo: a palavra Espírito, escreve-se em hebraico W cH. As letras, têm os seguintes valores: R = 20, W = 6 e H = 8. A primeira coordenada ou indicativo será pois:

$$20 + 6 + 8 = 34$$

A segunda coordenada será:

$$\text{Resto } (20 \div 9) + \text{Resto } (6 \div 9) + \text{Resto } (8 \div 9) = 2+6+8 = 16$$

ɔr fim, a raiz do indicativo será dado por:

$$\text{Resto } (34 \div 9) = 7$$

Estabelece-se a seguinte correspondência numéricas entre os no- ɜs divinos, todos múltiplos de 13:

Deus Pai						hA	L	→	(13,4,4),	13=1x13
ıvé					Y H	W	H	→	(26,17,8),	26=2x13
.oim (Senhor)					hA L H	I	M	→	(52,16,7),	52=4x13
Espírito Único		R W cH			hA cH		Th	→	(65,29,2),	65=5x13
ıvé Eloim	Y H W H				hA L H	I	M	→	(78,33,6),	78=6x13

Embora não seja uma interpretação universal, a significação do ımero 13 decorre da conjugação 1/3, interpretação que inclusive concorda com a própria variedade das letras do nome YHWH: I nome, TRÊS aspectos ou letras distintas. A dupla ocorrência ɔ H seria atribuída à sua "mobilidade", melhor se diria, à sua comunicabilidade, é a letra a ser associada ao Espírito.

ɜm, como agora tratar o Absoluto caracterizado como Uno-Septendecitário?

Preliminarmente, assinalemos que o próprio número 17 está associado às noções de BOM e de CÍRCULO (fechamento). Ademais, é um número que participa da caracterização numérica de YHWH, ɜndo a sua segunda coordenada: (26,17,8). Seu posicionamento, a propósito, está a indicar um certo velamento, em outros termos,

O mesmo pode-se dizer de (117, m9, 0) associado ao nome Uno-Septendecitário: é apenas uma metáfora para (117,0,0).
A seqüência completa de nomes divinos seria pois:

(36,9,0), metáfora para (0,0,0,)
(13,14,4), Deus Pai, Uno
(26,17,8), Deus Uno/Trino
'
'
'
'
(117,m9,0), metáfora para (117,0,0,)Deus Uno/Septendecitário.

Porque não prosseguiria tal seqüência? Simplesmente porque ela representa um ciclo completo, a partir do qual tudo se repetiria, tornando-se, mera redundância.
Ao leitor, deixamos a conclusão final!

5. LÓGICA E REALIDADE TRANSCENDENTES – VIA REVELATÓRIA

Iniciaremos este capítulo com a retomada de uma velha problemática: teologia natural versus teologia revelada, contrapondo as posições de católicos e protestantes radicais. Iremos mostrar que a admissão de uma revelação originária – vale dizer, constitutiva, portanto anterior à encarnação – torna indefensável qualquer tese mais radical acerca do exclusivismo da via revelatória. Pelo contrário, o que se deve mesmo esperar, com tranquila e corajosa fé, é que teologia natural e teologia revelada convirjam, e o façam mais e mais; a primeira tornando o revelado progressivamente melhor compreendido; a segunda, fornecendo um quadro de pré-compreensão que oriente a busca ascendente da verdade originariamente inscrita no coração dos homens.

No segundo item do capítulo trataremos, especificamente, do que denominamos revelação paradigmática, aquela da encarnação e pai-

xão de Cristo. Encerraremos o capítulo com um item voltado para os outros modos revelatórios que não o paradigmático, evidenciando a completa convergência de todos eles para a concepção de um Deus Uno-Septendecitário, além, é óbvio, de Uno e Trino.

5.1 A Lógica do Absoluto e a Revelação

A vertente mais radical do protestantismo — o último Barth, por exemplo — não abre mão de acentuar a distância entre a finitude do homem e a infinitude de Deus. A consequência mais imediata deste posicionamento é a completa negação da validade de seja qual for a teologia natural. A única teologia admitida tem que se valer e se bastar com a Revelação. A outra consequência, também imediata, é a total desvalorização das obras em face do julgamento divino. Coerentemente asseveram não só que a Revelação é graça, como igualmente, a fé é produto de uma graça especial de audição e compreensão da mensagem de Deus.

De modo geral os católicos não aceitam tal exclusivismo. Mesmo incapazes de refutar a "lógica" do radicalismo protestante, con

seguem, malgrado, reservar um papel positivo, ainda que menor ou acessório, à razão ou inteligência humana. É esta, inequivocamente, uma tradição católica que se precisa e firma a partir de Santo Tomás de Aquino.

As virtudes práticas ou sociais do radicalismo, sob muitos aspectos, são inegáveis: este distanciamento entre o Absoluto e o homem torna insignificante qualquer conjuntural distanciamento social dos homens entre si. Consequentemente, toda tirania é uma mentira que cedo ou tarde será destronada. Ela impede, assim, que pessoas, grupos, instituições – nestas incluindo o próprio clero – venham a se interpor entre Deus e os homens para aí instaurarem um monopólio interpretativo (simbólico) que, ensina-nos a História, degenera irremediavelmente, em poder político discricionário burocratizado. Não negamos que o radicalismo, principalmente num meio inculto, possa também degenerar numa configuração manipulativa alimentada pelo fanatismo; mas isso não é necessariamente o caso.

Frisamos as virtudes práticas, mas, aparentemente, o referido radicalismo parece apresentar as mais altas virtudes lógicas, isto é, seria mais consistente com a infinitude e perfeição divinas. Vamos tentar mostrar que se trata de mera aparência, e é precisamente na consistência lógica que ele vai fracassar.

Cremos que nenhum crente negaria que as intervenções revelatórias de Deus são históricas: a Abrahão, aos profetas e a própria realidade e palavra de Cristo. Que poderia justificar a reiteração da sequência histórica das revelações? Não vemos como não considerá-

-las, todas e cada uma de per si, inteligíveis e suficientes para a salvação. Admitir o contrário, seria admitir que em matéria de tão grave relevância Deus estivesse escondendo o jogo, oferecendo-nos tão apenas verdades pela metade. Garantida assim a inteligibilidade e a suficiência (para a salvação, obviamente), a reiteração de uma intervenção revelatória só se justificaria por duas e concomitantes razões: a primeira, de não ter o homem, por sua única exclusiva responsabilidade, atendido à precedente; a segunda é que ainda assim, estaria operando a infinita paciência e misericórdia divinas.

É mais que evidente que a historicidade da sequência revelatória não é a do seu conteúdo informativo; sua historicidade está, sim, na sua efetiva compreensão e obediência.

Ademais, entre a criação do homem e a primeira intervenção revelatória, por certo, passaram-se gerações: teriam sido todos estes homens excluídos da salvação? E mesmo depois, quantos não tiveram acesso à Palavra? Estes também ter-se-iam, necessariamente, perdidos? Tudo isto é absurdo. É mais que certo que foram múltiplos os possíveis acessos à salvação, que todos sempre foram, por si, suficientes, e ainda, que pelo menos um existiu desde sempre e é universal.

Esta última revelação, por tais condições, só pode estar impressa no próprio ato da criação ou nascimento do homem. Ela, diríamos mesmo, lhe é parte essencial constitutiva sendo, pois, completamente a-histórica. Observe-se, que esta conclusão é de

tal modo imperativa que a própria revelação bíblica já informa-nos da nossa criação à semelhança de Deus. Que outro sentido poderia ter tal assertiva?!

Esta opinião é sustentada por muitos teólogos católicos, em especial por K. Rahner |4|, ao qual já nos referimos mais demoradamente no item 1.2 anterior. Apenas, nenhum deles se lhe manteve fiel até as últimas consequências. Seria um certo temor da crítica protestante radical?! Honestamente, achamos que é isto mesmo.

Resumindo, diríamos que a efetividade das manifestações revelatórias é, de fato, histórica, não pelo seu conteúdo informativo e por sua intenção salvífica, nem ainda pela capacidade cultural de seu destinatário (que tal relatividade pode ser perfeitamente neutralizada, não por qualquer um, mas por Quem as emitia); porém, tão apenas por sua estrita contingência. Aliás, tudo isto é flagrantemente lógico: Porque ao homem foi dada irrestrita liberdade é que seu comportamento efetivo tem uma irredutível componente contingente (no caso, seu grau de aceitação ou rejeição da Palavra), e é justo por isso que seu comportamento coletivo pode se dizer verdadeiramente histórico. Ora, alhures já mostramos que, necessariamente, o sujeito da história (I/D) é o sujeito contingente (D).

Poderia alguém contra argumentar que a revelação constitutiva, em sua efetividade também é histórica. Que mesmo que tenha sido originariamente gravada no coração do homem precisa ser lida e compreendida, e que este seria um fenômeno também de natureza

histórica. Teríamos que aceitar a objeção,em princípio; porém, ainda assim, a revelação originária guardaria um traço de a-historicidade que não pode ser atribuído às demais. A primeira poderia deixar de ser histórica se o homem a tivesse ouvido e seguido – o que, por suposto, poderia ter acontecido; as subsequentes, jamais: ocorreram em função da surdez e/ou desobediência (histórica) dos homens.

Isto posto,se nos impõe a grande questão: como pode a revelação constitutiva – a criação à semelhança de Deus – necessária e, portanto, irredutivelmente a-histórica,ser de menor valor que a revelação histórica – irredutivelmente histórica pela incontornável contingência de sua escuta e obediência?

Bem, mas ainda resta uma saída. Concordar que, a princípio, assim fora, porém, tal capacidade para a revelação originária ou constitutiva acabou sendo perdida por falta gravíssima, o pecado original. Daí por diante, a Verdade só poderia ser recuperada para o homem por ulterior revelação, e, para não perder logo a coerência, por graça suplementar e especialíssima que restituisse ao homem a capacidade de a receber e compreender, ou seja, a fé.

Ora, é justamente aí que a posição do protestantismo radical inteiramente desmorona, e justo, frente à lógica. Aceitar tal hipótese é admitir no homem a capacidade de, por sua negatividade finita, anular a força infinita da positividade divina – a marca mais essencial de sua origem, sua semelhança ao Criador. É o maior dos absurdos crer que pecado humano, seja qual for, pos

sa se sobrepor às virtudes infinitas de Deus. Por maior que tenha sido a perda, sempre sobraria o suficiente em que se apoiar para redirecionar-se para Deus.

Teríamos uma resposta satisfatória para que, aceita a revelação originária e humanamente indelével, viessem a ocorrer novas e sucessivas revelações históricas? Cremos que sim: que de menor poderíamos esperar da infinita misericórdia divina? Que economizaria Deus, em termos de ajuda, para salvar sua obra, quem sabe a mais cara?

A consequência de tudo isso é que, se quisermos conservar a coerência, a honestidade, e acima de tudo, ter um pouco de coragem — é o mínimo que se poderia pedir de quem se crê criado à semelhança de Deus — é inverter tudo que por aí se diz. A revelação originária e constitutiva é a primeira, completíssima, suficiente, inapagável, sempre disponível; conquanto que,não necessária, pelo simples fato que outra há. Como corolário irrecusável precisamos atribuir o valor maior à teologia natural (num sentido ainda por esclarecer) vis-à-vis a teologia de revelação ou o exclusivismo bíblico. A esta conclusão há muito chegou Kant | 2 |, o que não é de admirar, tratando-se de alguém a quem não faltou , sobretudo, generosidade e grande honestidade intelectual.

Um pouco mais de coragem, talvez, fosse necessário para assumir um corolário desse corolário: a afirmação da concordância, a priori, da revelação originária e constitutiva com as demais revelações históricas. O risco, entrementes, é muito menor do que

a primeira vista, avaliar; isto, contudo, só poderá lamente justificado mais adiante. Comecemos por evi gum s concordâncias essenciais.

ela ão Paradigmática da Encarnação e Paixão de Cristo

ristão, leigo ou clérigo, que fosse destacar pontos e s a fé, dentre eles por certo incluiria os seguin

:risco é o verdadeiro e único filho de Deus.

:ri :o é homem.

Estão presentes em Cristo a natureza divina e a natureza umana, sem que Ele deixe de ser um, e sem que as duas naturezas se misturem e confundam.

O h mem foi criado à semelhança de Deus.

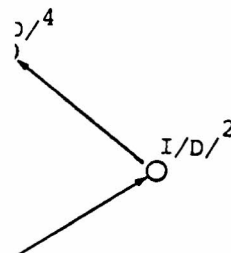
:ão aporia a menor restrição a qualquer destas propo

, a três primeiras proposições constituem o conjunto necessário à demonstração de que o nível onto-lógico cri tão é I/D/⁴, vale dizer, que Ele é além de uno e também septedencitário. O esquema de demonstração, sim me ato, está ilustrado pela figura 5.2a.

siç (a) estabelece que na perspectiva trinitária o fi Deus ocupa a posição mediana; Deus-Pai está, naturalmen

ição I/D e, finalmen proposição (b) nos especificamente, tor de filho de mulher to, enquanto tal, é e todos os homens. dência unificante D/²), prevenindo- co-presentes em se que, logicamente, ade de dois): :os do par atesta a seus conteúdos in- imensionalidade de posicionamento, con da Trindade; a se onto-logicamente

)/4

I/D/2

JS PLENO

O teorema irrecusável que imediatamente deriva destas três proposições pode ser assim expresso: se na posição Pai (I) está Deus-Pai (I), na posição Filho (D) está o Cristo ($I/D/^2$ então, necessariamente, na posição Deus-Espírito (I/D) está o Espírito Santo de nível-lógico $I/D/^4$. Conclusão: o que, deveras e logicamente nos informa a revelação cristã é que a lógica do Absoluto é $I/D/^4$; que Ele, além de uno e trino, é, definitivamente, septedencitário. O termo **septendecitário** merece um esclarecimento: ele é o termo correlato a $I/D/^4$, tanto quanto trinitário o é em relação a I/D. Designa, nada mais, nada menos, que o número de lógicas subsumidas por $I/D/^4$, que se pode determinar, sem maiores dificuldades, pela extrapolação da sequência:

I/D $2^1 + 1$

lógicas subsumidas: (I, D e I/D)

$I/D/^2$ $2^2 + 1 = 5$

lógicas subsumidas: (I, D, I/D, $D/^2$ e $I/D/^2$)

$I/D/^3$ $2^3 + 1 = 9$

lógicas subsumidas: (I, D, I/D, I/D, $D/^2$, $D/^2$, $I/D/^2$, $D/^3$ e $I/D/^3$)

$I/D/^4$ $2^4 + 1 = 17$

lógicas subsumidas: (I, D, I/D, I/D, I/D, $D/^2$, $D/^2$, $D/^2$, $I/D/^2$, $I/D/^2$, $I/D/^2$, $D/^3$, $D/^3$, $D/^3$, $I/D/^3$, $D/^4$ e $I/D/^4$).

Quem ainda se sinta inseguro nesta demonstração, pode simplesmente voltar à figura 5.2a e constatar que a figura final — Deus-Pleno — é o produto da simples articulação das duas primeiras figuras referentes a Deus-Trinitário e ao homem.

É óbvio que não se estabelece com isso nenhuma diferença e/ou hierarquia ontológica entre as Pessoas divinas, tanto na perspectiva trinitária, quanto septendecitária. Nesta última, como em qualquer outra, o nível onto-lógico de todas as Pessoas é idêntico. A lógica adjudicada a cada Pessoa em qualquer das figuras é uma simples ordem de desvelamento. Observe-se que apenas o próprio Deus poderia prescindir de alguma ordem. O desvelamento total e imediato só teria algum sentido para o próprio Deus, pois,só Ele possui a capacidade lógica $(I/D/^4)$ para se "representar" enquanto tal $(I/D/^4)$.

No item anterior mostramos que a face ou missão divina representada por $(D)/(I/D/^2)$ era aquela de Deus-Salvador. E, na verdade, quem é Cristo? Não poderia existir melhor harmonia entre o que lá e aqui veio de ser afirmado.

A proposição (d) que estabelece a semelhança (lógica, pois seme-

lhança substancial não faz nenhum sentido) do homem a Deus, só faz reforçar a conclusão de que a lógica divina é $I/D/^4$. Não temos dúvidas de que a lógica do homem é $I/D/^2$ que, no seu aspecto mais completo, subsume cinco lógicas (I, D, I/D, $D/^2$ e a própria $I/D/^2$). Não vamos fazer uma demonstração formal, porém, é mais que intuitivo que somente uma figura relativa $I/D/^4$ simplificada ou abstrata seria capaz de manter com $I/D/^2$ a similitude mostrada na figura 5.2b.

A SEMELHANÇA DO HOMEM A DEUS - ONTO-LÓGICA/REVELADA

DEUS

$I/D/^4$

I/D $I/D/^3$

I $I/D/^2$

HOMEM

$I/D/^2$

D $D/^2$

I I/D

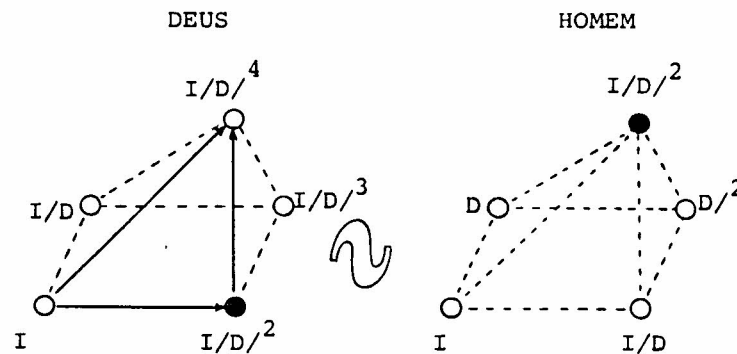



FIGURA 5.2b

Tente o próprio leitor estabelecer tal semelhança a partir das hipóteses de que a lógica do Absoluto fosse $I/D/^3$, $I/D/^5$, $I/D/^7$, etc.!

Em suma, a criação do homem ($I/D/^2$) à imagem e semelhança de Deus reforça nossa convicção de que $I/D/^4$ é realmente a lógica do Ser-Supremo.

A um eventual leitor um tanto precipitado pode passar pela cabeça a idéia de tachar de herética a afirmação de que Deus seja Deus-Septendecitário. Achamos que tão logo se dê conta de sua própria crença em Deus-Trino, e, ao mesmo tempo, Deus-Uno, sem nada mais, abandonará seu intento inquisitorial.

Para ajudar a tranquilizar este eventual leitor, observaríamos que, partindo-se da hipótese de que $I/D/^4$ é o real nível onto-lógico de Deus, pode-se chegar, por simples dedução natural, que haveria Ele de se revelar ao homem, não como Deus-Septendecitário, mas, sim, como Deus-Trino. Raciocinemos: se se mostrasse como Deus-Septendecitário, como poderia o homem compreendê-lo, se seu nível é apenas $I/D/^2$? Como a lógica humana é de nível $I/D/^2$, Deus, só poderia mesmo mostrar-se, no máximo, a este nível. Assim o fez: fez-Se homem. Porém, se fora apenas isso, estaria Ele dando ensejo a uma eventual auto-divinização do homem, não é fato? Faltava-lhe, pois, revelar, concomitantemente, a intransponível diferença onto-lógica entre Ele próprio e o homem. Assim também o fez: informou pelo testemunho do próprio Filho encarnado, portanto, de modo completamente independente (por isso, a necessidade de se preservar em Cristo as duas naturezas, sem a menor superposição), sua própria posição na unidade de Deus, vale dizer, sua posição de Filho num referencial trinitário. Pela limitação humana o fundo referencial para informar este posicionamento só poderia ir até $I/D/^2$. Nestas circunstâncias, ter-se-ia apenas duas possibilidades: tomar como referência o Seu aspecto trinitário (I/D) ou, o Seu aspecto qüinqüitário ($I/D/^2$). Sabemos que foi tomado o primeiro. Que aconteceria, entretanto, se tivesse sido tomado o segunda? Nesta

hipótese é mantida a encarnação, a informação complementar seria de que o encarnado provinha da posição mediana de $I/D/^2$, que não é mais D, porém, I/D.

A estrutura qüinqüitária é a própria do homem, por isso, a que nos é mais familiar, num duplo sentido. É a melhor conhecida e é sobre ela que se erige a família humana. Nestas circunstâncias, o encarnado precisaria revelar sua posição em Deus-Qüinqüitário ou Deus-Família (não no sentido estrutural de família divina, mas agora, de família humana) e que nesta estrutura ocupava a posição I/D — que não de filho, mas de filha ou virgem. Nesta hipótese, já de si complicada, talvez, para não confundir ainda mais a cabeça dos homens, Deus preferisse se encarnar não num homem, porém, numa mulher. O resultado final, seria a revelação de Deus como Deus-Septendecitário. Ver figura 5.2c.

SENTIDO LÓGICO DA ASSUNÇÃO DE MARIA VIRGEM

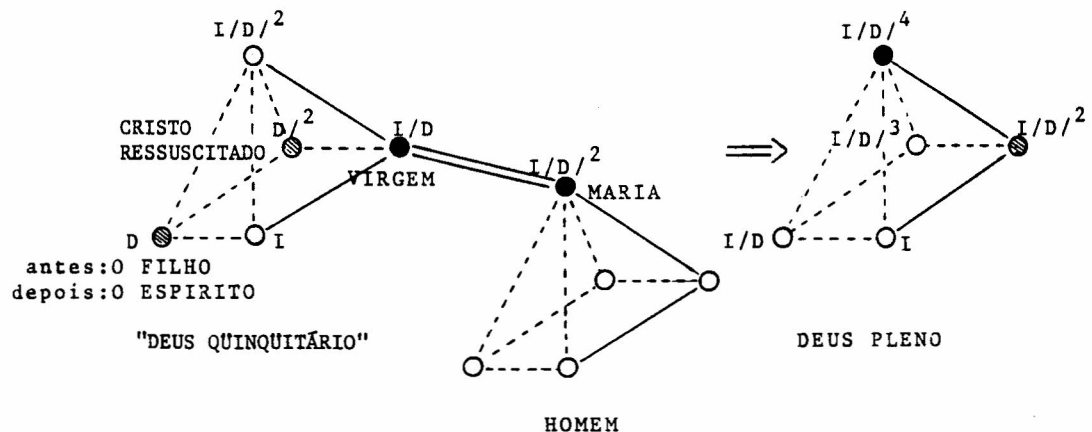



FIGURA 5.2c

Por que teria Deus preferido o primeiro esquema revelativo deixamos ao leitor optar: o fez por razões de economia didática, ou, por puro machismo?

Seja porque tudo é sempre a mesma coisa, seja porque Deus não quis economisar em nada que dissesse respeito à salvação dos homens, o fato é que o segundo esquema informativo (o feminino, diríamos) acabou sendo também oferecido como se fora uma espécie de imagem especular do primeiro esquema. Referimo-nos ao dogma da assunção de Maria. Não é um homem, mas agora uma mulher (ainda $I/D/^2$), que não desce, mas é assunta ao Céu. Como era natural, sua referência posicional não é mais trinitária, porém, qüinqüitária. Nesta última, lembremos, a posição logicamente mediana é I/D, e não mais D. Logo, Maria só poderia ser assunta Virgem Maria, pois no referencial familiar ($I/D/^2$) a posição I/D cabe justamente à Filha, ou melhor, à Virgem.

Já deve ter ficado bastante claro que a Revelação se dá, necessariamente, em dois "momentos" que poderíamos denominar **informação de posição** e **informação onto-lógica** relativa ao conteúdo de posição. No caso da Revelação propriamente dita estas duas informações formam o par {D (posição de Cristo na Trindade), $I/D/^2$ (status onto-lógico assumido pelo Cristo encarnado)}. Já na imagem especular o par de coordenadas foi: {I/D (posição da Virgem numa estrutura qüinqüitária implícita), $I/D/^2$ (status onto-lógico de Maria)}. Ora, seria a posição do Cristo a mesma antes e depois da Ressurreição? É claro que não: o próprio Cristo afirma que, deixando o convívio dos homens, viabilizará

o próximo envio do Espírito (I/D). Conhecemos já que a passagem do ternário ao qüinqüitário se faz com um concomitante remanejamento: o que está em I/D passa para D, e o que estiver em D passa a $D/^2$, deixando vaga, precisamente, a posição I/D para ser preenchida de fora. É exatamente isto que se passa, logicamente, com a Ressurreição: o Espírito passa a D (daí porque os homens passam a falar línguas que não conhecem e a responder perguntas sobre o que, conscientemente, nada sabem), a Virgem é assunta, e por fim, o Ressuscitado passa a $D/^2$.

5.3 Outros Modos Revelatórios

Agora que o leitor já se acostumou com este tipo de manipulação simbólica — que de resto, é formalmente bastante simples — poderíamos colocar a problemática da revelação em sua completa generalidade. Fundamentalmente, o problema estaria restrito ao seguinte: primeiro, o nível onto-lógico do Absoluto é $I/D/^4$; segundo, aquele do homem, $I/D/^2$; se isto, a revelação requererá no mínimo duas informações, cada parte, no máximo de nível $I/D/^2$ para poder ser captada nos limites lógicos da compreensão humana ($I/D/^2$). Adotando-se o par informacional, fixar-se-ia uma "representação referencial" do Absoluto de nível menor ou igual a $I/D/^2$; se escolheria, então, uma posição desta representação referencial e, concomitantemente, dar-se-ia, por **identificação** (termo que é aqui usado num sentido muito especial para designar algo que no referencial qüinqüitário corresponde à encarnação no referencial trinitário), o conteúdo lógico desta posição na representação plena, que teria que ser, necessariamente, igual ou inferior a $I/D/^2$. Nossa pergunta agora seria: quais as soluções possíveis para tanto?

As representações referenciais possíveis seriam I, I/D e $I/D/^2$, respectivamente, Deus-Uno, Deus-Trino e Deus-Qüinqüitário.

Vejamos, inicialmente, a alternativa referencial I, vale dizer, Deus-Uno; obviamente, a única **posição** aqui possível é I mesmo. Quanto ao **conteúdo** lógico desta posição detecta-se uma flagrante ambiguidade. Para a efetividade da comunicação do verdadeiro status onto-lógico $I/D/^4$ do ser divino o **conteúdo** teria que ser mesmo $I/D/^4$, o que é uma impossibilidade, posto que o homem está limitado, positivamente, a $I/D/^2$. Entretanto, qualquer que seja o referencial considerado, a posição I precisará ser preenchida pelo conteúdo informacional I mesmo, o que é plenamente viável. Embora se saiba que por este modo se perde a possibilidade da efetiva comunicação do status $I/D/^4$, ainda assim, ele conserva uma grande significação para os homens. Vejamos:

A **identificação** poder-se-á dar, já o sabemos, vis-à-vis o ser fenomênico, o ser objetivo (ou, ao homem ou coletividade objetivada), ou ainda, o ser subjetivo (o homem em sua integridade lógica). Indicaremos estas variantes pelos símbolos (1,1), (1,3) e (1,5), respectivamente; elas estão todas representadas graficamente na figura 5.3a.

Na variante (1,1), Deus-Uno se mostra ser, vale dizer, aparece ao homem. É o Deus no Velho Testamento, aparecendo a Abrahão e a Moisés. Ao último que perguntara seu nome Ele respondeu:

Eu sou aquele que sou

Na circunstância, o leitor pode perfeitamente compreender que a **identificação** I a I, equivale a $\overset{\circlearrowleft}{\mathrm{I}}$; por isso, outra não poderia ter sido a resposta. Saltemos a variante (1,3) e passemos a (1,5). Há aí, não a **identificação** de Deus-Uno ao homem, mas ao seu projeto (I qüinqüitário). Temos ainda aqui o Deus do Velho Testamento, Deus da Aliança. Não é, precisamente, este o significado da palavra **aliança:** a identificação ao projeto de alguém ou de uma coletividade?

Retomemos agora a variante (1,3) que nos interessa particularmente. Seja no mundo objetivo, ou equivalentemente, no homem objetivado,o argumento de I é forma (ou forma lógica). Podemos sub-entender aí, tanto a lógica do mundo objetivo (inclusive do mundo físico), quanto a lógica do homem objetivado (inclusive sua constituição biológica). Que pode, então, significar esta variante? A nosso juízo, nada mais nada menos que a revelação originária e constitutiva, a impressão das lógicas na própria criação do mundo, e por esta via, no próprio homem. Em suma, a impressão da marca indelével de sua criação à semelhança do Criador (I, obviamente).

Passemos agora à alternativa referencial I/D, isto é, Deus-Trino. Nesta, a posição I/D — como é o caso de toda a posição extrema superior de qualquer referencial — terá que se **identificar** a I/D/[4], o que gera uma impossibilidade. Resta-nos, então, as posições I e D. A primeira destas pode ser imediatamente descartada, pois, apenas reproduz a situação correspondente no referencial Uno. Desta maneira,ficamoa,então,somente com a posição

D para exame. Consideremos variantes de **conteúdo** I, I/D e $I/D/^2$, denominadas, respectivamente, (3,1), 3,3) e (3,5). Destas as duas primeiras podem ser de pronto descartadas, tendo-se em vista que o **conteúdo** de **identificação** para a posição D em Deus-Trinitário (posição do Filho), requer $I/D/^2$, portanto, impossível de viabiliza-se em realidades de nível I e I/D. Por fim, em (3,5) temos a Revelação do Novo Testamento, já anteriormente vista em detalhes: Deus-Filho (D) se encarna; faz-se homem ($I/D/^2$).

MODOS REVELATÓRIOS

DEUS-UNO | DEUS-TRINO | DEUS-QUINQUITÁRIO

SER FENOMÊNICO

(1,1) INFORMAÇÃO DE POSIÇÃO — INFORMAÇÃO DE CONTEÚDO — I — I SER — *EU SOU AQUELE QUE SOU*

(3,1) I/D — I — I — **REDUNDANTE**

(5,1) $I/D/^2$ — I/D — $D/^2$ — I — D — I — **REDUNDANTE**

SER OBJETIVO (HOMEM OU COLETIVIDADE OBJETIVADOS)

(1,3) I/D — I — I — FORMA (LÓGICA) — **REVELAÇÃO ORIGINÁRIA OU COSMO-LÓGICA**

(3,3) I/D — I/D — I — I — **REDUNDANTE**

(5,3) $I/D/^2$ — I/D CONCEITO — I — D — ESPÍRITO — I — **"REVELAÇÃO" MÍSTICA**

SER SUBJETIVO (HOMEM OU COLETIVIDADE)

(1,5) $I/D/^2$ — I — I PROJETO — **ALIANÇA**

(3,5) I/D — $I/D/^2$ HOMEM — CRISTO — I — D — FILHO — I — **ENCARNAÇÃO**

(5,5) $I/D/^2$ — $I/D/^2$ MARIA — I/D — VIRGEM — I — D — ESPÍRITO — I/D HISTÓRIA — I — **"REVELAÇÃO" ESCATOLÓGICA E ASSUNÇÃO DE MARIA**

FIGURA 5.3a

A alternativa referencial Deus-Qüinqüitário é, por certo, a de mais difícil compreensão, não só pela multiplicidade de variantes em jogo, como também, porque não existe um reconhecimento explícito deste referencial por parte da tradição religiosa/teológica.

Liminarmente, poderemos descartar-nos da posição $I/D/^2$ — porque extrema , como também, da posição $D/^2$, que requer como **conteúdo** correlato $I/D/^3$. Falaremos adiante deste caso, não como uma variante propriamente dita, mas como um embuste.

Consideremos as variantes de **conteúdo** I, I/D e $I/D/^2$, respectivamente denominadas (5,1), (5,3) e (5,5).

A primeira pode ser logo desconsiderada, não passando de uma repetição, a mais alto nível, das situações vistas em (1,1) e (3,1). Focalizemos agora a variante (5,3). Podemos, desde logo, eliminar, além das posições $I/D/^2$ e $D/^2$, também I/D, porque esta requereria um **conteúdo** correlato $I/D/^2$ que, na circunstância, é inalcançável. A posição I, pode, igualmente,ser deixada de lado, na medida em que reproduz, em outro nível, as situações (3,1) e (3,3). Nossa atenção pode, assim, concentrar-se em uma única variante: D (em Deus-Qüinqüitário) com sua **identificação** objetiva ao argumento de I/D (a significação ou o conceito). Recordemos, uma vez mais, o processo de remanejamento que ocorre na passagem do trinitário ao qüinqüitário. O que no primeiro estava em D (Filho) passa para $D/^2$ (ainda Filho, agora, ressuscitado); o que estava em I/D (Espírito Santo) passa, então, para D (Espírito enviado pelo Cristo pós ressurreição). Com isso, fi

cam disponíveis para preenchimento as posições I/D (Virgem) e $I/D/^2$ (o próprio Deus pleno em sua representação como Deus-Qüinqüitário).

O caso presente não é tradicionalmente identificado como um modo revelatório, mas, isto não quer dizer que não exista; descobrimo-lo, entretanto, sob a capa da **iluminação mística.** Os que a reivindicam, sentem-se tomados interiormente (inconscientemente) e levados à presença do **sentido** de todas as coisas. A lógica da situação é tal, que a aproxima, em muito, à sintomática histérica, daí porque sobre ela a Igreja põe, sempre, grandes reservas; quando é de âmbito coletivo, o diagnóstico é invariavelmente a neurose; quando de âmbito pessoal não deixa de sofrer intensa investigação antes de que venha ser reconhecida sua autenticidade. Voltaremos a este caso algumas linhas adiante.

Chegamos, enfim, à derradeira variante: tanto a representação referencial de Deus, quanto o argumento de **conteúdo** são de nível lógico $I/D/^2$ — é o caso designado por (5,5). Este é o único caso que apresenta três sub-variantes, correspondentes às posições I, D e I/D, tendo-se em conta que as demais, $D/^2$ e $I/D/^2$ exigiriam **conteúdos** correlatos superiores a $I/D/^2$. A posição I, pode ser de imediato descartada pois, já foi considerada em (1,3) e (1,5). Saltemos de momento a posição D, e vamos a I/D. O **conteúdo** correlato, na oportunidade, é $I/D/^2$. É fácil perceber que se trata da assunção de Maria humana ($I/D/^2$) indo ocupar a posição de Virgem (I/D) no Céu, caso já anteriormente tratado com detalhes, e que, de certo modo, constitui-se em imagem especu

lar da Revelação que se dá com e em Cristo.

Retornemos à posição D, que pede a **identificação** com I/D, que a nível onto-lógico subjetivo, sabemos, é aquele reservado à História. Tem-se, assim, a "encarnação" do Espírito como História. Quem, de imediato, deixaria de se lembrar de Hegel?

Comparando-se esta com a variante denominada iluminação mística anteriormente vista, constatar-se-á uma razoável simetria entre ambas: naquela, desvalorizava-se inteiramente o coletivo a favor do pessoal; na presente, dá-se justamente o contrário. A tradição religiosa, entretanto, abre algum espaço à iluminação mística, aqui, na "encarnação histórica do espírito", que sem dúvida inspira a obra hegeliana, a complacência é nenhuma. Por quê? Uma possível resposta seria que este modo revelatório só se tornaria aceitável com a consumação da História; não seria ele uma possibilidade atual, mas, uma revelação ainda por realizar-se – enfim, representaria, por excelência, o modo escatológico de revelação divina. Podemos avocar, talvez, uma razão ainda mais profunda. O trinitarismo hegeliano é de tal sorte radical, que a representação referencial a ser aí considerada é estritamente a de Deus-Trino. Em consequência, não estaria Hegel focalizando realmente a variante (5,5), mas propriamente (3,5), para a qual a posição do Espírito não seria em D, porém,em I/D. Se assim, a **identificação** do Espírito à História não revelava a verdadeira lógica do Absoluto – I/D/[4] – e, sim, a insistência numa de suas "convencionais" representações referenciais. No item 7.4 adiante, trataremos, em maiores detalhes, do trinita-

rismo do grande filósofo alemão. Fato é, que até hoje, em geral, mantém-se ambígua a posição dos teólogos a respeito de seu pensamento teológico, e da qual o *Hegel* de Karl Barth |1| é um excelente exemplo.

Num balanço geral, podemos concluir que dos modos revelatórios acessíveis ao homem, os fundamentais – a Encarnação e Ressurreição do Cristo e sua ratificação especular representada pela Assunção da Virgem, sem esquecermos a revelação originária a constitutiva – lhes foi efetivamente dada. Como já dissemos, que economizaria Deus no sentido de lhes favorecer a salvação? Tudo isto, enfatizemos, é apenas válido na hipótese de que o status onto-lógico do Absoluto seja, precisamente, $I/D/^4$.

Embora não se trate propriamente de revelação, porém, de uma impostura revelatória, vale a pena tecermos algumas considerações acerca de uma suposta **identificação**, ao Filho, na sua qualidade de Ressuscitado. Reflitamos. Na representação referencial Deus-Qüinqüitário, a posição $D/^2$ é aquela do Filho Ressuscitado. A informação de **conteúdo** correlata deixa de ser $I/D/^2$, como o era na representação Deus-Trinitário, para se tornar $I/D/^3$. Isto equivale a dizer que a identificação do Cristo ressuscitado dar-se-ia, então, com "alguém" ou algo de nível onto-lógico $I/D/^3$, que de nada valeria. Não resta dúvida, entretanto, que aí, formalmente, estava uma oportunidade para os homens que alimentam a ilusão do exercício de um poder inquestionável sobre os próprios homens; para tanto, bastaria que insinuassem sua própria **identificação** com o Cristo ressuscitado. Se, por artes

da ilusão, o conseguissem, se nos apareceriam ocupando a posição I/D/³. Quem não conhece pelo menos um caso de pessoa, grupo ou organização que tenha tentado tal empresa? Ver figura 5.3b.

A famigerada infalibilidade papal é, talvez, de todos, o caso mais flagrante, contra a qual o corajoso Hans Küng |3| não cansa de clamar. O fundo da questão, melhor dito, a lógica da questão é,

IMPOSTURA DA "IDENTIFICAÇÃO" AO CRISTO RESSUSCITADO

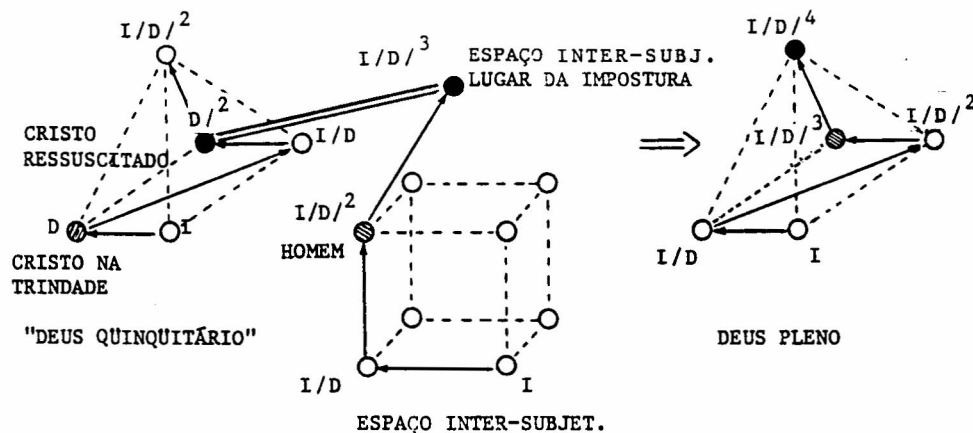



FIGURA 5.3b

precisamente, a que expusemos acima. Tudo começa com a **identificação** da Igreja com o corpo de Cristo – dizem que ela é o próprio corpo místico do Cristo – do Cristo ressuscitado, obviamente $(D/^2)$, logo, o conteúdo lógico correspondente a $I/D/^3$. Quem melhor do que o chefe da Igreja para assumir, especificamente, $I/D/^3$, já que os fiéis não o poderiam, pois se sabem (ou sentem) $I/D/^2$? Somente da posição $I/D/^3$ poder-se-ia reivindicar a infalibilidade em questão.

Nesta altura, é muito difícil evitar a pergunta: por que teria Deus deixado esta janela escancarada aos sedentos de poder, que sempre os há entre os homens? Na verdade, porque trata-se de uma janela ambígua: é uma abertura para luz, porém, quem quer que a tente atravessar ou ocupar, logicamente, cortará a passagem da luz e se verá cego. Qualquer tentativa de exercício deste poder a partir de tal posição é uma quimera, uma invasão do nicho onto-lógico reservado aos anjos — como aos demônios também; a tentativa será inexoravelmente frustrada. Ora, já vimos que a impossibilidade do homem aceder a I/D/[3] é vivida como uma falta, e é precisamente por esta fresta que se pode visar o Absoluto. O mais que conseguiriam, pois, seria ilustrar com o próprio fracasso, onde, de fato, situa-se a abertura em direção a Deus.

6 - NOÇÕES DE ANGELOLOGIA

6.1 - Considerações Introdutória

Preliminarmente, devemos justificar-nos ante o leitor com respeito a extensão e relativa abundância de citações neste capítulo. Fazemo-lo esclarecendo que o objetivo maior aqui não é de expor novos conceitos, explicitar relações até então inapercebidas, desvelar perspectivas inexplorados ou coisa semelhante; nosso objetivo será tão somente o de evidenciar como as quase deduções formais a partir do núcleo básico de nossa onto-teologia, se convenientemente interpretadas, bem se acordam com as verdades da tradição.

Nos dois capítulos anteriores chagamos à conclusão de qee pensamento e realidade originam-se a nível onto-lógico I mantendo-se, porém, em estado da mais estrita vizinhamça. Daí, apartam-se, mas, em I/D/^{4}, irão encontrar seu horizonte necessário de convergência. Nos pontos extremos reconhecemos o α e o ω, ou, o que é o mesmo, o Absoluto. Se o nível adjudicado ao homem é o da subjetividade - formal

mente expresso por $I/D/^2$ - temos que reconhecer, necessariamente, uma instância intermediária entre Deus e o homem, situada a nível lógico $I/D/^3$. A admissão de uma tal instância não é rara entre as religiões, porém, por ser de nossa maior proximidade, tomamos como referência apenas a doutrina cristã, e assim, a nomearemos **nivel angélico.**

Para alguns de nossos eventuais leitores, provavelmente, parecerá um tanto chocante que, pela via formalizante anteriormente exposta, tenhamos chegado a uma irrecusável indicação da existência de Deus; que lhes parecerá se, pelo menos caminho, viéssemos a chegar, se não à existência, pelo menos, à possibilidade de seres-angélicos?! Fazemos esta conjectura porque esta conclusão também foi, para nós, de não fácil assimilação.

Por outro lado, algo assim, a priori, tão estranho, embora profundamente meditado, criticado, e ainda mantido de pé, passa a ter enorme valor comprobatório para a teoria que lhe dá suporte; a história do pensamento não cansa de ilustrá-lo.

A angelologia vem sendo, sem sombra de dúvida, um tema bastante difícil para a teologia cristã atual, como bem assinala o eminente teólogo Karl Rahner |5|:

"Desde el punto de vista kerygmático, actualmente no hay ninguna necesidad de poner la verdad de los á. muy en primer plano de la predicación y de la enseñanza. Con todo, hay ocasiones en las cuales el predicador no puede evitar este tema: 1ª, cuando ha de ofrecer al lector de la Biblia una pauta para entender la doctrina de los á. en la Escritura, a fin de que éste pueda entregarse a una lectura creyente de los textos relativos a este tema, sin falsa desmitización, pero con una actitud crítica, es decir, teniendo en cuenta el condicionamiento histórico de la perspectiva y el género literario de tales textos; 2ª, cuando se plantea la cuestión de los demonios y del diablo."

De modo geral, reconhece-se que o homem moderno - o homem da era da ciência - mostra grande reserva ou desinteresse pelas questões atinentes à existência e ao poder dos anjos. Alguns teólogos chegam mesmo a aceitar, e até justificar tal atitude, que aqui é exemplificada pela opinião de Seemann |6|:

"Pois se manifesta cada vez mais na vida dos fiéis adultos do nosso tempo, — apesar do movimento litúrgico, — que o conhecimento da existência e do poder dos anjos tende a decrescer. Apoderou-se da consciência do homem moderno certa sobriedade e reserva. Quanto a isso devem considerar-se motivos de diversas espécies. Influem, em

primeiro lugar, os progressos da pesquisa científica da história natural que destruíram a concepção arcaica do mundo que atribuía a cada fonte a sua ninfa, a cada vento e tempestade o seu espírito e se imaginava serem os astros e as esferas dos astros movidos por seres supramundanos. Acresce que domina mais e mais a racionalização do pensamento e o esvaziamento da imagem do anjo na fantasia dos artistas, a começar pela renascença e pelo barroco."

Valendo-nos uma vez mais do testemunho de Rahner, constatamos que ele vai ao extremo declarar que, do ponto de vista querigmático, a predicação e o ensino sobre os anjos não deve vir para o primeiro plano e, mais adiante, faz severas advertências quanto ao modo de encarar o problema quando não pudermos evitá-lo; por que tamanha cautela? Escutemo-lo:

"1. La doctrina de los ângeles, aun reduciéndose a la medida en que real e ineludiblemente pertenece al mensaje cristiano (donde, evidentemente, ha de buscar su recto contexto), tropieza hoy con *dificultades* especiales. Primero, porque el hombre de hoy rehusa injustamente el que se le conduzca más allá de un primitivo saber empírico; y, además, porque él cree que dentro del mismo conocimiento salvífico puede desinteresarse por completo de una eventual existencia de "ângeles", de los cuales se

desentiende la piedad racional de nuestro tiempo. Final mente, desde el punto de vista de la historia de la reli gión, añádese a esto la observación de que en el AT la doctrina de los ángeles aparece relativamente tarde,como una especie de "inmigración desde fuera", y en el NT, prescindiendo de algunos fenómenos religiosos marginales, en cuya "catalogación" se require suma cautela."

A dificuldade da angelologia, entretanto, não é assunto recente. A Igreja só se define oficialmente sobre o tema em 1215, no IV Concílio Lateranense. No concílio Vaticano I (1869/70), a ques tão é retomada, repetindo-se, no essencial, o que fora estabeleci do naquele concílio. As referências sobre os anjos nos documen tos papais são também escassas , tal como se pode ler no se guinte texto de Vacant:

"Les textes des conciles relativement aux anges sont peu nombreux. La plupart formulent la doctrine de l'Église; quelques-uns donnent lieu au contraire à des objections contre cette doctrine. Nous allons étudier ces divers textes; puis nous essayerons de déterminer quels sont les enseignements que l'Église nous impose au sujet des anges. Nous n'avons pas à nous occuper des décrets des papes relativement à la matière; car ils n'en n'ont guère porté sur ce sujet que dans les conciles dont il va être parlé."

O que é, afinal, oficialmente aceito com respeito aos anjos? Muito pouco: em primeiro lugar, sua existência como seres intermediários entre Deus e os homens; em segundo lugar, a existência de anjos bons e anjos maus (demônios) — duas assertivas que não poderiam ser negadas ante os numerosos testemunhos encontrados no Antigo e no Novo Testamento; por fim, e este é o ponto crucial de que se ocupam os dois concílios acima citados, que os anjos são criaturas de Deus, buscando, assim, evitar um dualismo maniqueísta, colocando, no mesmo plano, Deus (ou Cristo) e o demônio.

Em sua essência, o que isto revela? Revela que, embora relativamente abundante a ocorrência de anjos e demônios no Antigo e no Novo Testamento, não se pode extrair, de seu conjunto, uma doutrina sistemática sobre sua natureza e funções. Acresça-se, ainda, que muitos dos primeiros Padres e teólogos escolásticos foram bastante "imaginativos" (ou metafóricos) no tratamento do assunto, deixando-se inclusive, muitas vezes, influenciar por fontes estranhas ao cristianismo, o que, desde então, tornou ainda mais difícil a elaboração de uma angelologia sistemática. E ela de fato não existe como expressamente reconhece Seemann

"Uma última dificuldade duma angelologia e demonologia atual surge do fato de que até agora os tratados sistemáticos sobre anjos e demônios não trilharam caminhos muito felizes em geral. Um conspecto sobre a história da teologia demonstra que os antigos Padres da Igreja em

suas afirmações ainda seguem a proximidade da Sagrada Escritura, mas que a subseqüente evolução da angelologia tratou os textos escriturísticos com assaz ingenuidade, sem considerar os gêneros literários ou a afirmação intencionada pelo autor."

Esta situação deixa-nos em grande dificuldade para procedermos a uma análise comparativa entre as conclusões de algum modo numerosas e sistemáticas que brotam destas noções de onto-teo-logia e as afirmações da tradição cristã, que, como se disse, de um lado — a versão oficial — é fragmentária e excessivamente econômica; de outro — a extra-oficial — embora relativamente abundante, é nada sistemática, não raro obscura e, por vezes, contraditória em sua fundamentação. Nestas circunstâncias, precisamos tomar como roteiro as conclusões do trabalho já referido que, acreditamos, sejam de uma sistematicidade satisfatória e confrontá-las com o universo da tradição teológica sobre o assunto. Dir-se-á que assim embarcamos numa evidente tendenciosidade? É forçoso reconhecer que este perigo existe, mas que outra alternativa existiria nas circunstâncias que já apontamos? Este procedimento não pode ser precipitadamente invalidado. Seu valor, medir-se-á a posteriori se conseguirmos satisfazer às duas condições básicas: a primeira é que sempre encontremos o material que procuramos; a segunda é que, em seu conjunto, o material sobrante venha a ser considerado, então, como de teor meramente opinativo e/ou de valor escasso em relação àquele que tiver sido selecionado. Esperamos que, ao cabo, tenhamos, pelo menos, nos aproximado destas duas condições.

Embora todos os aspectos, que iremos abordar, apresentem um elevado grau de correlação, separá-los-emos em sete itens objetivando fins meramente didáticos. Inicialmente, abordaremos a problemática da existência e da natureza ou status ontológico dos anjos. Em seguida, trataremos de suas faculdades fundamentais, o saber e o agir. No item cinco, as relações dos anjos com Deus e com os homens serão objeto de nossa atenção. Seguir-se-ão dois itens dedicados à problemática da diversidade angélica: no primeiro, tratada sob o ângulo de sua natureza criada e, no segundo, sob o ângulo de suas próprias opções existenciais. Encerraremos o trabalho com uma pequena conclusão.

6.2 - Existência

A questão da existência de seres transcendentes não é ainda uma questão suficientemente esclarecida. Sua abordagem exigiria que se desenvolvesse, preliminarmente, uma "epistemologia" do transcendente, assunto que beira a petição de princípio.

Os enfoques tradicionais, por via dos sinais ou das analogias, são, a nosso juízo, manifestamente insuficientes, sendo necessário buscar um novo caminho, que poder-se-ia denominar de **inferência estrutural**, que acreditamos venha a ser o único meio, não para provar a existência — é óbvio — mas para estabelecer as condições de possibilidade de um visado ser-transcendente. Não se estaria também assim dando um modesto contributo para a convivência mais tranqüila da teologia natural com a Revelação?

A existência propriamente dita só pode ser argumento da fé basea

da direta ou indiretamente na Revelação, que apenas pode ocorrer por força da Graça: o acesso de um nível onto-lógico à existência e faculdades de um nível superior só é possível por decisão e obra deste último. Assim, admitindo-se que os anjos são seres transcendentes ao homem, não podem, como tais, ser argumento de seu saber. Na melhor das hipóteses podem deixar aparecer uma secção sua como ser-fenomênico, objetividade ou co-sujeito de uma interação especificamente subjetiva; uma ou mais de suas dimensões, contudo, permanecerão sempre veladas.

Assim, a questão de existência dos anjos, que constitui questão preliminar a toda angelologia da tradição, ficará aqui dividida em duas subquestões: a primeira relativa às condições de possibilidade e, a segunda, relativa à efetiva existência. Quanto à primeira, nossa resposta será francamente afirmativa, mas a nossa justificativa para tanto só poderá acontecer no contexto do próximo item. Com respeito à segunda questão, como já opinamos, consideramo-la uma estrita questão de fé, transcendendo, assim, as pretenções do presente capítulo. É precisamente isto que nos ensina Bartmann |1| em sua *Teologia Dogmática*:

> "A maioria dos teólogos não reconhece nos argumentos de razão uma prova apodítica da existência dos anjos e não participa por isso da opinião de Eusébio Amort, o qual afirma "falsam, imo vero etiam atheis gratam, esse doctrinam eorum theologorum, qui contra tam manifestam

auctoritatem D. Thomae et *contra rationen* asserunt, exis-
tentiam angelorum demonstrari non posse" (De angelis,
d. 1, q. 1); por outro lado, estão todos persuadidos de
que é menos possível ainda demonstrar, da parte dos
ateus e dos racionalistas, que os anjos *não existem*. Po-
deremos, portanto, dizer que o dogma da existência dos
anjos não pode ser nem *provado* nem *contradito* pela razão.
A existência destas naturezas espirituais depende total-
mente do livre decreto criador de Deus, por conseguinte,
só pode ser conhecido, com certeza, por revelação (Bil-
luart, De angelis, d. 1, a. 1)."

6.3 - Natureza ou Status Ontológico

A primeira questão fundamental aqui é a do status ontológico dos anjos, vale dizer, sua posição no concerto das realidades, o que nos obriga a abordar, paralelamente, a questão do seu pensamento. A segunda questão refere-se à criatureidade ou não dos anjos. Há ainda uma questão de certo modo secundária, mas que torna-se imperioso enfrentar pelo fato de, historicamente, ter se constituído em tema de permanente discussão e dificuldade na angelologia cristã: a questão da espiritualidade dos anjos.

6.3.1 - Realidade e pensamento. Personalidade

Por definição, os anjos são do nível lógico três, ou o que é equivalente, capazes de operar a nível lógico $I/D/^3$. Constituem, assim, um nível onto-lógico intermediário entre aquele de Deus, assinalado pela lógica $I/D/^4$, e o nível humano (ou subjetivo), caracterizado pela lógica $I/D/^2$.

Seemann |6| esposa esta mesma opinião e fornece-nos alguns detalhes sobre o processo evolutivo dessa concepção:

> "Segundo momento da evolução da imagem do anjo é o fato de que se multiplica também o número dos anjos: ao lado do único "anjo de Javé", assomam agora muitos espíritos servidores, que exercem junto a Israel função de ajuda e proteção. Avizinham ao homem a salvação de Deus, passam por arautos e executores dos seus juízos cominatórios. Ganham sem dúvida de importância os anjos desde o tempo dos reis como instância intermediária entre Deus e os homens."

Que especificidade seria lícito atribuir a este nível? Inicialmente, podemos dizer que a partir dele começa o processo de reaproximação entre pensamento e realidade, que, finalmente, irão convergir definitivamente no próximo nível.

Comparando-se a estrutura do pensamento (das lógicas) nos níveis fenomênico, objetivo e subjetivo vemos que eles vão progressivamente ocupando todo nosso espaço referencial(ver figuras 4.2.2a,b e c no item 4.2). Lá verificamos que o pensamento fenomênico (I) ocupa uma mera posição no sub-eixo identidade/diferença; em nível objetivo (I/D) já ocupa parcialmente o quadrante limitado pelos sub-eixos identidade/diferença e subjetivo/objetivo; por fim, em

nível subjetivo absorve todo o quadrante. Ora, uma nova expansão do pensamento, que sabemos já, virá ser o angélico, para se efetivar terá que invadir outro quadrante, e o fará, naturalmente, na direção em que a expansão do fenomênico ao subjetivo vinha se dando, isto é, no sentido dos ponteiros do relógio. Nesta evolução, pois, o pensamento angélico irá absorver o sub-eixo fenomênico/noumênico, ou seja, invadirá o quadrante do conhecimento. Isto quer dizer várias coisas: a primeira, é que no nível angélico, de algum modo, o pensamento vem se aproximar da realidade e irá com ela confundir-se inteiramente no próximo estágio ascencional, isto é, no divino $I/D/^4$; a segunda, é que para os anjos deixa de fazer sentido a diferença fenomênico/noumênico, que se internaliza no próprio pensamento e, assim, passa a constituir um dos três sub-eixos diferenciais que geram as oito lógicas subsumidas por $I/D/^3$, ao lado, naturalmente, do próprio $I/D/^3$; a terceira, é que em certa medida o conhecimento angélico vai se internalizar no próprio pensamento, o que é o mesmo que afirmar a diminuição da "distância" entre pensamento e realidade.

Poderíamos ainda resumir tudo isto dizendo que o pensamento angélico, promovendo a absorção do sub-eixo fenomênico/noumênico torna-se um pensamento sem *arrières pensées*, um pensar sem inconsciente. Por isso, diz-se popularmente que anjos não tem costas.

Note-se que para que houvesse uma absorção total do espaço referencial pelo pensamento estaria ainda faltando a absorção do sub-eixo ideal/prático. Significa isto que no nível angélico o ideal (imaginado) nem sempre vem a se consumar, que não diz outra

coisa senão que os anjos mantêm-se aquem da onipotência. Ver parte esquerda da figura 6.3.1.

Todo este raciocínio pode ser repetido, não para o pensamento, mas, agora, para a realidade angélica. A realidade fenomênica que ocupava apenas o sub-eixo fenomênico/noumênico, possa, quando atinge os níveis objetivo e subjetivo, a ocupar todo o quadrante limitado pelos sub-eixos fenomênico/noumênico e ideal / prático, de sorte que, ao atingir o nível angélico, precisa necessariamente absorver uma terceira diferença. O processo também corre no sentido dos ponteiros do relógio, de modo que o novo sub-eixo a ser incorporado à realidade angélica será o sub-eixo identidade/ diferença. Ver parte direita da figura 6.3.1.

LIMITES DO PENSAMENTO E REALIDADE ANGÉLICOS

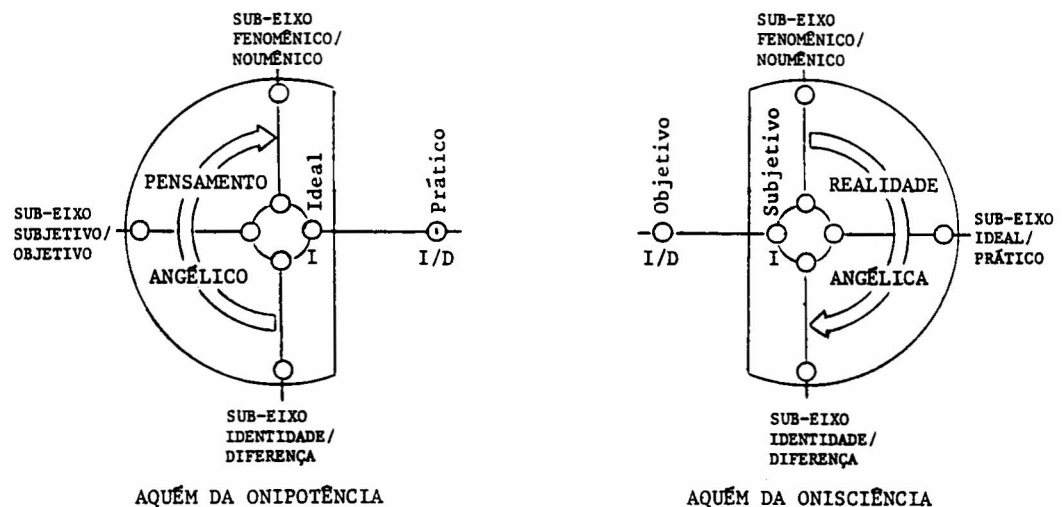



FIGURA 6.3.1

As consequências daí resultantes são múltiplas, destacando-se o fato de que a ação angélica começa a confundir-se com sua própria realidade, e que também a realidade angélica se aproxima do seu pensamento.

Observa-se que para que a realidade tudo absorva e confunda-se inteiramente com o pensamento – tal como irá ocorrer no nível divino – fica faltando a absorção do sub-eixo subjetivo/objetivo. Isto significa que a realidade angélica ainda guarda um quê de subjetivismo, o que é o mesmo, de carência de objetividade. Fica assim patente que os anjos continuam aquém da onisciência.

Quanto à questão da personalidade dos anjos, pode-se dar uma resposta bem imediata: os anjos a teem, necessariamente, pela simples razão de que os homens, de nível inferior,já a possuem. É óbvio que a personalidade angélica tem suas peculiaridades, dentre as quais, destacamos aquela de não possuir, propriamente, um inconsciente. Os anjos, como já se disse, são sempre perfeitamente transparentes aos seus desejos e motivações.

6.3.2 - Criatureidade

O que poderemos afirmar quanto à criatureidade ou não dos seres angélicos?

Se admitimos que só a nível lógico (I/D/4) coincidem pensamento e realidade, nos níveis anteriores exclui-se, obrigatoriamente, a propriedade da onipotência, razão pela qual não se lhes pode atribuir a total auto-criação; a partir disso, extraímos, como conseqüência, que, abaixo do nível I/D/4 , tudo é criado; logo, os anjos são criaturas; as afirmações de Schmaus, vê-se abaixo, são neste preciso sentido (p.145):

> "A doutrina contida na Sagrada Escritura e na Tradição foi oficialmente resumida no IV Concílio de Latrão (1215). Contra o dualismo dos cátaros, este concílio proclamou a seguinte doutrina de fé: "Deus é a única origem de todas as realidades não divinas. Ele criou do nada tanto o mundo espiritual quanto o corporal, a saber, o dos anjos e o dos homens". Esta frase transforma a existência dos anjos em conteúdo de fé. Porém a pura espiritualidade dos anjos não foi explicitamente formulada. O concílio Vaticano I repetiu a doutrina do Lateranense IV (DS 800)."

6.3.3 - Questão da espiritualidade e corporeidade

Na literatura especializada sobre os anjos, é freqüente a colocação da questão da espiritualidade e/ou corporeidade dos anjos, mas, ao cabo, sempre prevalece o mistério. Vejamos o que nos diz sobre o assunto Schmaus | 7 |:

"O ponto de apoio para a interpretação teológica dos anjos, de sua ação e de seu ser, constitui a tese da pura espiritualidade angélica, aceita de modo cada vez mais geral a partir de Tomás. Naturalmente, a pura espiritualidade inclui a subjetividade e a personalidade, quer dizer, o autodomínio e a autotranscendência. Como já ressaltamos o ser espiritual se manifesta em sua força de reflexão e em sua atividade reflexiva. Para nós, constitui profundo mistério a maneira pela qual se há de interpretar a pura espiritualidade da criatura. Empiricamente só nos é acessível o ser vinculado à matéria, a saber, à nossa própria natureza."

Entrementes, é nossa opinião que a questão de se os anjos são seres puramente espirituais ou possuem alguma corporeidade, ainda que sutil, pode ser facilmente dirimida se conseguirmos liberar-nos do insistente e errôneo dualismo corpo/espírito (ou alma). Quantos ainda conseguem manter-se surdos a Hegel?!

Quando admitimos este dualismo, ficamos com apenas três possibilidades de entidades: seres corpóreos, ser ou seres espirituais e seres mistos - corpóreos e espirituais ao mesmo tempo. Se identificamos os primeiros como o mundo das coisas e o último como o mundo humano, ao ser puramente espiritual só cabe a identificação com Deus. Que lugar podemos agora conferir aos anjos, se se admite que eles são seres intermediários entre Deus e os homens?

Nesta dificuldade, foram muitos e ilustres os que se enredaram: Sto. Agostinho, os franciscanos de modo geral, São Basílio, São Gregório Nizianzeno, São Gregório Magno, São João Damasceno e muitos outros, conforme nos revela Bartmann | 1 |:

> "A escola franciscana serviu-se do conceito de "materialidade espiritual". Até mesmo o II Concílio de Nicéia atribui aos anjos a materialidade, como S. Agostinho, S. Basílio, S. Gregório Naz., S. Gregório Magno, S. João Damasceno e outros. Somente "Deus é espiritual".
>
> A *Escolástica* jamais conseguiu superar essa indecisão, pois parecia-lhe difícil explicar como os anjos podiam ser *múltiplos*, se privados de corpo. Constitui cada anjo, por si, uma forma (essência), ou há uma forma angélica comum, que, em se unindo a uma matéria espiritual multiplica-se na espécie? S. Tomás adota a primeira solução; S. Boaventura, a segunda."

Não form poucos, também, os que ante a dificuldade, sucumbiram ao mero jogo de palavras e atribuiram aos anjos uma **sutil corporeidade** ou um **corpo espiritual**, fórmulas que traduzem menos uma solução que uma evidente perplexidade Que outra coisa poderíamos dizer, por exemplo, desta afirmaiva de Bartmann?

"b) A *natureza espiritual dos anjos*, ainda que não descrita em termos formais, é pressuposta pela Escritura. Considera-se natural que apareçam sob forma corporal; mas, ao mesmo tempo declara-se que seu corpo é só uma aparência (Tob 12,19)."

São Tomás de Aquino passa por sobre esta dificuldade ao afirmar que os anjos são seres puramente espirituais, opinião que, embora não oficialmente aceita, passou a predominar desde então na angelologia cristã. É exatamente assim que pensa Tavard | 8 |:

"Tomás se ocupa en la teología, en primera línea, del ser divino; en la filosofía, de la metafísica del ser. De aquí se deduce ya el carácter de su angelología: ésta es ampliamente un intento de determinar la esencia del ser angélico. Si nos limitamos a los puntos fundamentales, los ángeles, para Tomás, son seres creados, mas puramente espirituales. Como acentúa el aspecto intelectual, el Aquinate excluye de la naturaleza de los ángeles no sólo la corporeidad, sino también la composición de materia. Los ángeles son "formas separadas", "substancias separadas". Como la materia es la causa de la corrupción, los ángeles, como puras formas, son inmortales por naturaleza. Como la materia es el principio de la individuación, tampoco son los ángeles individuos; cada uno de ellos forma una especie propia."

Se traduzíssemos espiritualidade por subjetividade, é certo que os anjos a possuem, pois, necessariamente, têm, como parte, tudo que é próprio do nível humano. Se quisermos ser mais precisos, podemos dizer que existem vários níveis de espiritualidade: o nível 2, que se confunde com a subjetividade humana; o nível 3, que é próprio dos anjos, que inclui mas não se reduz à espiritualidade 2 humana,e, por fim, o nível 4 ou da espiritualidade absoluta, que também inclui as anteriores , porém, a elas, igualmente, não se reduz.

Quanto à possibilidade de relacionamento dos anjos com entes de nível ontológico inferior, inclusive sua aparição corpórea, nenhuma dificuldade pode suscitar: um nível superior, desde que adequadamente posicionado, apresenta-se com uma **secção co-espacial** a qualquer dos seres de nível inferior. Para ilustrar, basta pensar num cilindro que, convenientemente situado, determina, relativamente a um plano, uma secção circular ou elíptica que se torna co-espacial a quaisquer outras figuras que estejam contidas no plano de referência, podendo, pois, com elas assim relacionar-se.

6.4 - Faculdades Fundamentais

Consideraremos aqui, como fundamentais, apenas as faculdades de conhecer (aí incluindo-se a fé), e de agir (incluindo-se a questão da vontade e do poder), tendo-se em conta que o pensar angélico já foi abordado no item anterior.

A forma mais didática de apreendermos as peculiaridades que assumem estas faculdades no ser-angélico talvez seja a de retomar o exame comparativo deste com os "seres" que se situam nos níveis que lhe são imediatamente contíguos — os níveis divino e humano. Iremos tomar como base de nossa discussão as especificidades onto-lógicas dos anjos, tal como estabelecidas no item anterior, e ainda, a trama de relações entre pensamento, conhecimento, realidade e ação própria aos anjos e aos seus "vizinhos", tal como expostas nos itens 4.2 e 4.3 do capítulo 4.

A simples comparação da estrutura do pensamento angélico com o pensamento humano evidencia que o primeiro difere do segundo, fundamentalmente, pela internalização da diferença fenomênico/noumênico. Isto é suficiente para proporcionar aos anjos a completa auto-transparência com relação aos seus próprios referenciais. Por consequência, pode-se dizer que os anjos não possuem um inconsciente, tal como ocorre com os seres humanos, decorrendo, daí, que não lhes cabe nenhum tipo de pré-conceito ou pré-julgamento. Como corolário, podemos afirmar que o porquê de suas decisões lhe é absolutamente claro, não havendo, destarte, nenhum álibi para sua eventual maldade. Para confronto, tomamos duas citações, a primeira, de Tavard:

> "La voluntad de los ángeles imita al entendimiento que le corresponde. Está dirigida a "todo bien" en cuanto es conocido por los ángeles. Sin embargo, existe una diferencia. El conocimiento natural de Dios por los ángeles está limitado a las imágenes representativas que Dios ha puesto en ellos. La voluntad, empero, es ilimitada por naturaleza: puede amar a Dios sobre todas las cosas. Por esto el pecado angélico encierra el pleno conocimiento de Dios de que era capaz el ángel y su pleno consentimiento. Todo su saber y querer participan en su primera elección de lo bueno e de lo malo. Un pecado angélico nunca puede ser venial. **Los ángeles se determinan pera toda la eternidad por su primera decisión del biem e del mal.**" (grifos do A.)

A segunda, devida a Schmaus:

> "Em consonância com o saber dos anjos está sua livre e poderosa vontade. Por sua penetrante força intelectiva, que intui a transcendência de cada acontecimento, e pelo grande poder de sua vontade, tomam suas decisões sem vacilações e longas reflexões, com a mais forte auto-afirmação espiritual **que as torna assim irrevogáveis.**" (grifos do A.)

Observe-se, ademais, que a interiorização no pensamento angélico da diferença fenomênico/noumênico vem suprimir o **outro** que habita internamente todo ser humano; no entanto, o **Outro** transcendente ainda mantém-se determinante da realidade angélica, tanto quanto da humana.

Tomando-se agora Deus como referência, verificamos que para o pensamento angélico ainda persiste a diferença ideal/prático, vale dizer, a diferença entre o que se concebe, projeta, ou imagina e o que, de verdade, se realiza ou pratica. Para o anjo, pois, pensar não significa imperativamente ser. Embora o conhecimento angélico seja, em amplitude e qualidade, muito superior ao do homem, não é bastante para garantir-lhe, necessariamente, seja o curso de uma ação, seja um determinado resultado prático. Isto vale, inclusive, para as suas intervenções junto aos homens. Em suma, contrariamente a Deus, os anjos não são onipotentes.

Um ponto importante a ressaltar é a diminuição da distância epistemo-lógica dos anjos quando comparada com aquela dos homens — especificamente, a passagem de $D/^3$ humano para $D/^2$ angélico. Ora, é de precisamente $D/^2$ a distância que vigora entre os homens e o mundo objetivo, distância esta que se pode transpor com acuradas observações, o que já não se dá com a distância $D/^3$, que exige bem mais para ser transposta: a abertura ao diálogo. Assim, a distância epistemo-lógica $D/^2$ garante aos anjos em geral, que para saber,lhes basta apenas bem observar.

A superação pelos anjos das limitações perceptivas dos homens em relação a outros homens, é metaforicamente traduzida pela tradição iconográfica atribuindo-lhes uma multiplicidade incontável de olhos, como observa Schmaus:

> "Não podemos abordar aqui os problemas metafísicos atinentes ao conhecimento angélico. Limitemo-nos a ressaltar as numerosas imagens com que a Sagrada Escritura atesta a extraordinária força de penetração dos anjos. A Escritura quer significar o penetrante e extenso conhecimento angélico quando diz que **os anjos estão cobertos de inumeráveis olhos.** Toda a sua essência é ver. Entretanto os anjos não penetram totalmente na profundeza divina, só acessível ao Espírito do próprio Deus (1 Cor 2,10)." (grifos do A.)

A figura 4.a ilustra o que vem a ser o saber angélico comparativamente aos saberes de Deus e do homem. Vê-se que o elevado nível do conhecimento angélico relativamente ao humano não se faz suficiente para que ascendam aos desígnios divinos, em relação aos quais ficam, como os homens, condicionados à fé substancial.

Admitindo-se que, por definição, uma alucinação é o produto de um pensar de nível superior aplicado a algo de nível inferior — por exemplo, discutir com cadeiras e conversar com plantas — pode-se, aí, constatar que as possibilidades alucinatórias dos an

SABER E FÉ

SABER HUMANO
REALIDADE →
PENSAMENTO ↓
SABER HUMANO
FÉ FORMAL HUMANA
POSSIBIL. DE ALUCINAÇÃO HUMANA
FÉ NOS ANJOS
FÉ EM DEUS
Ø

SABER ANGÉLICO
SABER ANGÉLICO
FÉ FORMAL ANGÉLICA
POSSIBIL. DE ALUCINAÇÃO DEMONÍACA
FÉ EM DEUS
Ø

SABER DIVINO
SABER ABSOLUTO DE DEUS
IMPOSSÍVEL: POIS O PENSAR DIVINO É CRIADOR

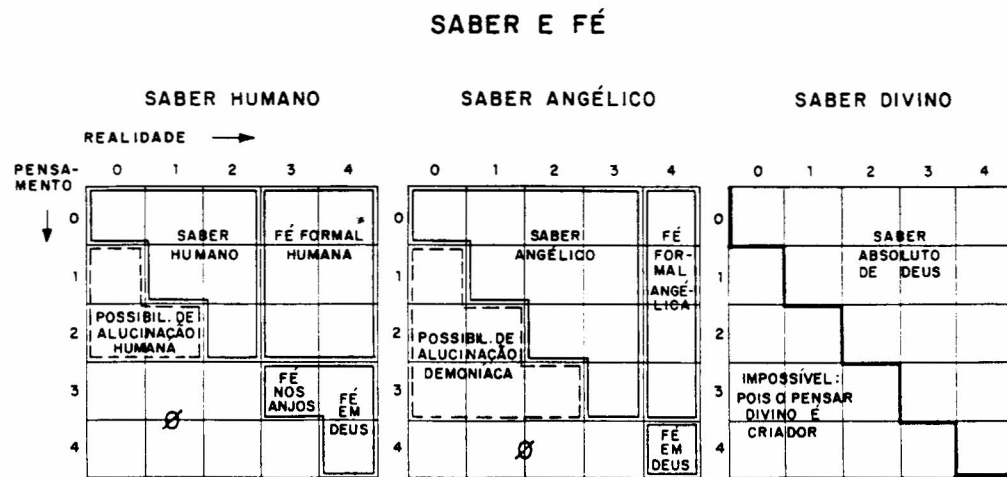



FIGURA 4.a

jos são sempre mais radicais que as possibilidades humanas, podendo, por isso, com propriedade, ser chamadas demoníacas. Se os anjos não possuem inconsciente, suas alucinações constituem, necessariamente, o produto de sua só deliberação, sendo, portanto, "auto-alucinações" e, por esta razão, tão graves e irremissíveis.

Focalizando agora a realidade dos anjos vis-à-vis a realidade dos homens vemos que os primeiros conseguem internalizar a dicotomia identidade/diferença com o que eles superam uma séria limitação humana: não poder assumir um estado de in-diferença em relação a outro ser da mesma espécie. Isto vai significar que os anjos podem desenvolver um tal grau de empatia em relação a outro anjo, que seríamos nós incapazes de distinguir uns dos outros. Talvez esteja aí a real fundamentação da aparentemente inigmática proposição de Santo Tomas de Aquino em *De Unitate intellectus*:

> "Os anjos sendo substâncias perfeitamente simples, são como que formas que **não são limitadas** e **diferenciadas** por qualquer matéria, mas possuem, pela sua única natureza específica, todas as suas determinações substanciais. Se, por um motivo desconhecido, o Todo-Poderoso quiser **diferenciá-los** algum dia ou **multiplicá-los** numericamente na mesma espécie Ele o faria em virtude de seus recursos infinitos, e não, pondo em ação as aptidões naturais da substância espiritual criada."
> (grifos do A.)

Deslocando-se o enfoque comparativo do homem para Deus, constatamos que a realidade angélica, em que pese sua amplidão, ainda não absorve a diferença subjetivo/objetivo. Sua realidade mantém-se, em maior ou menor grau, ainda subjetiva, susceptível de deformações, insuficiências, parcialidades, e coisas que tais. Conclui-se, pois, de imediato, que os anjos ficam aquém da onisciência. Esta conserva-se, assim, uma prerrogativa exclusiva do ser-divino.

Vale a pena aqui chamar a atenção para o fato de que, assim como o espaço ou referencial do conhecimento inter-subjetivo ($D/^{3}$) e o espaço da ação social ($I/D/^{3}$) humanos são ambos inacessíveis ao próprio homem, assim também, o espaço do conhecimento inter-angélico ($D/^{4}$) e o espaço da ação coletiva angélica ($I/D/^{4}$) são ambos inacessíveis aos próprios anjos. Aqui, porém, diferentemente do que ocorre aos homens, não pode haver dúvida se esta **falta** se constitui verdadeiramente numa clarabóia ou numa luminária; sendo $I/D/^{4}$ a lógica da falta, e sendo $I/D/^{4}$ a lógica do Absoluto, a **falta** para os anjos terá que ser, ao mesmo tempo, ambas: clarabóia e luminária. Como qualquer criatura, o anjo é carente de ser, mas no seu caso, pela peculiaridade apontada, sua carência será, de modo imediato, carência do Absoluto. Não é, pois, por absoluta falta do que fazer que os anjos estão voltados precipuamente para o louvor e a adoração de Deus, mas, tão apenas, por absoluta razão de ser.

Podemos resumir tudo isso dizendo que os anjos possuem a quase onisciência (excluídas, naturalmente, as verdades íntimas de Deus); são livres, mas não são onipotentes em razão da lacuna que permanece entre seu conhecer e agir; decidem pronta, clara e irrevogavelmente por não possuírem internamente um outro (inconsciente) embora, externamente — em última instância — o Outro continue sendo sua referência essencial necessária.

6.5 - Relação com Deus e com os Homens

Abordemos, inicialmente, a relação dos anjos com Deus. A relação com o homem exige que se trate, concomitantemente, da problemática da comunicação e da linguagem angélica, o que será objeto do subitem que encerra o presente item.

6.5.1 - Orientação e Graça

Inicialmente, devemos enfatizar que os anjos são seres orientados para Deus; no entanto, não podem, por si, atingir a plena comunhão com Ele , à semelhança do que acontece com o homem; Bartmann, apoiando-se na Escolástica, não nos diz outra coisa:

"A *Escolástica*, excetuado Alexandre de Hales, é unânime no modo de conceber a elevação dos anjos. S. Tomás prova com razões teológicas que os anjos tiveram necessidade da graça para se dirigirem ao seu fim eterno. "Ver a

Deus na sua essência... é coisa superior à natureza de qualquer espírito criado."

Não é necessário um grande esforço para concluir que isto, no fundo, é uma simples e pura consequência do nivel onto-gico atribuido aos anjos. Em ambos os casos, por tanto, tal comunhão só pode acontecer pela graça de Deus. Para comparação, tomemos uma breve citação de Schmaus:

"À intensidade de sua vida espiritual corresponde a intensidade de sua união com Deus. Nem os anjos, contudo, são capazes de contemplar diretamente a Deus, se não lhes é concedida especial graça divina."

6.5.2 - Comunicação e linguagem

Pela sua própria posição relativa, os anjos devem ser compreendidos como mediadores entre Deus e os homens, vale dizer, como mensageiros e intérpretes de Deus junto aos homens. tal como nos ensina K.Rahner:

"La fe postexílica en los á. va matizándose hasta convertirse en una auténtica angelología (Job, Daniel). Los á. reciben nombres, pasan a ser á. protectores de los países, la corte celestial de á. se hace enormemente grande, ellos son considerados como intermediarios que

tienen la función de interpretar (angelus interpres en Zacarías y Ezequiel)."

Isto põe em pauta o problema da linguagem da comunicação angélica; é o que se pergunta, por exemplo, Bartmann em seu tratado sobre teologia dogmática:

> "É também difícil estabelecer algo sobre as comunicações e relação dos anjos entre si. Têm eles uma linguagem ou exprimem-se somente mediante atos de vontade?"

Para podermos dar uma resposta a esta questão, teremos que colocar a problemática da comunicação em sua máxima generalidade, o que já foi tentado no item 4.6 a propósito da comunicação intra-divina. É de lá, portanto que, partiremos.
Enfocando especificamente o ser-angélico,que já sabemos ser de nível onto-lógico $I/D/^3$, podemos pronto concluir que o nível máximo de sua comunicação atinge o nível lógico $I/D/^4$.

Isto quer dizer que aos anjos é facultada uma linguagem ao mesmo tempo, perfeitamente dedutiva,pois,governada por $D/^4$,e suscetível de operar como sua própria meta-linguagem,pois que também governada por I; em síntese, uma linguagem que não está sujeita aos teoremas de limitação (Gödel), limitante intransponível das linguagens humanas. Com esta linguagem, é forçoso adimitir, tudo é descritível, tudo é compreensível: com ela, chega-se à quase-onisciência, que já sabemos, constitui-se numa das faculdades fundamentais do ser-angélico. Observe-se contudo, que não lhes é dada com isso a onipotência.a criação ex-nihil, que só é possível

no degrau zero da linguagem, linguagem sem nenhuma pré-determinação, enfim, linguagem intra-divina, nível lógico I. Em suma, aos anjos é dado visualizar - compreender de um relance - os atos de criação divina, mas não de reproduzi-los.

Assim, por atingirem o mais elevado nível da comunicação — ainda que não possuam seu fundamento último —, os anjos se apresentam comumente como seres de comunicação, em especial, como naturais intérpretes do logos divino vis-à-vis os homens, embora isto não venha significar que Deus não possa a estes dirigir-Se diretamente.

6.6 - Diversidade Segundo a Natureza

Por sua própria natureza, existem múltiplas espécies de anjos na mesma proporção em que existem realidades objetivas e realidades subjetivas. Cremos assim.

Em princípio, atendo-nos apenas ao aspecto formal, podemos dizer que os anjos apresentam uma variedade de pensamento de ordem 9, conforme ilustra a fig. 6.a. A estas nove lógicas devem corresponder 9 modos de ser, paralelamente ao que

PENSAMENTO ANGÉLICO

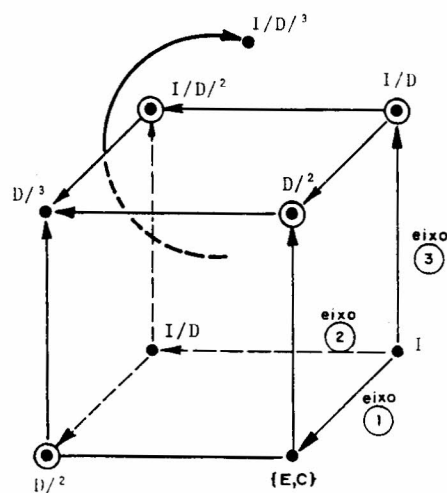



FIGURA 6.a

ocorre com os três níveis onto-lógicos que precedem o nível angéli-
co. Para o nível 0 ou fenomenológico, a realidade reduz-se ao
ser; para o nível 1, ou das objetividades, a realidade compreende
o formal, o concreto e o simbólico,o último subsumindo os anterio-
res; e, para o nível 2, ou das subjetividades, a realidade se apre-
senta em cinco modos diferentes: consciente, inconsciente, siste-
ma (o mesmo que super-ego), história e a subjetividade propriamen-
te dita, que subsume os quatro anteriores.

O nível e a ordem da variedade relacionam-se pela fórmula
$\nu_n = 2^n + 1$, onde n representa o nível e ν_n a ordem da variedade
dos modos de ser. Observe-se que, para o nível 0, a fórmula nos
dá $\nu_0 = 2^0 + 1 = 2$; porém, isto não deve causar dificuldade, pois
o número 2 não indica propriamente aqui uma dualidade, mas tão
somente algo que é idêntico a si mesmo, como é bem o caso do ser.

A fórmula aplicada ao nível angélico nos dá $\nu_3 = 2^3 + 1 = 9$, con-
forme já havíamos antecipado. Porém, se observarmos atentamente
a fig. 6.a, veremos que ocorrem duas repetições: uma, com D/^{2}
outro com I/D , de modo que, a rigor, a ordem da diversidade do
pensar angélico se reduz a sete, o mesmo ocorrendo com a ordem
da diversidade de seus modos de ser.

Isto, entretanto, ainda não é tudo. Devemos atentar para o fato
que a correspondência das lógicas e dos modos de ser pressupõe,
como no caso das objetividades e subjetividades, uma total inde-
pendência (ou afastamento) entre ser e pensar,o que, de fato, não
ocorre no plano angélico. Temos já aí a coincidência de dois ei-

xos, a saber: fenomênico/noumênico e identidade/diferença (ver fig. 3.1.b). Assim sendo, ao invés da ordem da diversidade ser expressa por $\nu_n = 2^n + 1$, terá que sê-lo por $\nu_n = 2^{n-m} + 1$, onde n e ν_n têm o mesmo significado que tinham na fórmula anterior, e m representa o número de eixos comuns à realidade e ao pensamento. Não esquecer que a multiplicidade aflora justamente na brecha que se abre entre ser e pensar. Para $n = 3$, sabendo-se que existem dois eixos coincidentes, teremos $\nu_3 = 2^{3-2} + 1 = 3$. Assim, a rigor, reduz-se a apenas três a ordem de variedade efetiva dos seres angélicos.

No sentido de buscar acrescer a confiança na argumentação acima, podemos aplicá-la para o nível 4, ou nível divino. Neste caso, já sabemos que há total coincidência entre ser e pensar, o que equivale a dizer que, além dos dois sub-eixos que já se superpõem no nível angélico, teremos ainda a superposição de mais dois sub-eixos: ideal/ prático, e também, subjetivo/objetivo. Assim, ao invés de termos $2^4 + 1 = 17$ — variedade de deuses ou 9 deuses se excluídas as repetições (que no caso somam 7, como pode o próprio leitor verificar) — teremos, verdadeiramente: $\nu_4 = 2^{4-4} + 1 = 2$. O número 2, não há aqui também que causar espanto: trata-se apenas de um Deus, pois já sabemos que o número 2 — no presente formalismo — indica a igualdade a si mesmo, como no caso do ser, anteriormente mencionado. Se ainda permanece ao leitor alguma dúvida quanto à adequação do formalismo aqui proposto, relembre como se identifica Deus a Moisés: *Eu sou aquele que é.*

Voltando ao nosso tema, podemos dizer que, dependendo de qual dos

três pontos de vista adotado, teremos, para a ordem de diversidade dos anjos, os números nove, sete ou apenas três ou, dito de outro modo, que são formalmente nove (ou sete) modos de ser, distribuídos em apenas três classes ontologicamente distintas ou, em linguagem teológica, três coros ou hierarquias.

A multiplicidade dos anjos, ao lado de seu modo de ser-para-o-outro, obriga os anjos a desdobrarem-se intersubjetivamente: a plena realização dos anjos passa necessariamente pelo outro, através do amor, amor especificamente angélico, semelhante, porém, de nível superior ao do homem.

Quanto à famigerada questão da sexualidade dos anjos – para tomarmos uma posição – é necessário proceder a uma digressão, não muito simples, à sexualidade humana. A bipartição do ser-subjetivo humano, em masculino e feminino, embora de origem biológica, referenda-se e estabiliza-se por força de uma polarização lógica: o ser-subjetivo, de nível lógico $I/D/^2$ pode ser considerado, ora como síntese de I com $D/^2$, ora como síntese de I/D com D. A primeira síntese define o ser-subjetivo-masculino, e a segunda, o ser subjetivo-feminino.

Se extrapolarmos a essência desta separação aos anjos, que sabemos, definenem-se logicamente como de nível $I/D/^3$, teremos três e não apenas duas polaridades, que são justamente os três modos possíveis da síntese de $I/D/^3$: o primeiro, seria a síntese de I com $D/^3$, o segundo, de I/D com $D/^2$ e, por fim, a síntese de $I/D/^2$, com D (ver fig. 6.b).

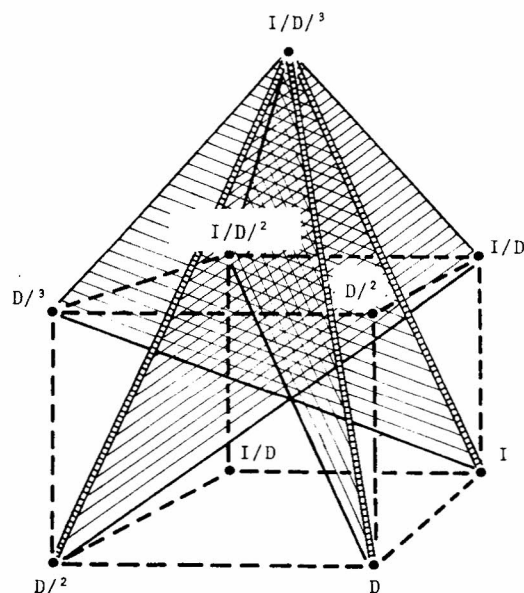
A propósito, duas destas sínteses revelam, de maneira humanamente compreensível a superioridade ontológica do ser-angélico relativamente ao ser-humano. A síntese das lógicas $I/D/^2$ e D — relembrado que o primeiro termo caracteriza justamente a lógica do homem em sua globalidade e o segundo a lógica do inconsciente — diz-nos expressamente que, para o ser-angélico, o inconsciente deixa de constituir-se numa instância relativamente autônoma vis-à-vis a subjetividade.

PLANOS DIAGONAIS ANGÉLICOS

FIGURA 6.b

Enquanto essa síntese revela-nos a diferença homem/anjo sob uma pespectiva operatória, a síntese das lógicas I/D e $D/^2$ apresenta-nos a mesma diferença sob uma perspectiva argumental: o primeiro termo representa a dialética ou lógica da história, e o segundo a lógica formal ou dos sistemas, de modo que, para o ser-angélico, sistema e história não se caracterizam mais como realidades relativamente disjuntas — tal como se dão para o homem — mas, sim, como uma única realidade integral. A síntese resultante não admite uma compreensão semelhante, e, justamente por esta razão, guarda o mistério da transcedência angélica relati-

vamente ao homem (vide fig. 6.c).

PLANOS DIAGONAIS ANGÉLICOS

PÓLO ESPECÍFICO	PÓLO ARGUMENTAL	PÓLO OPERATÓRIO
LÓGICA ANGÉLICA $I/D/^3$	LÓGICA ANGÉLICA $I/D/^3$	LÓGICA ANGÉLICA $I/D/^3$
$I \longrightarrow D/^3$	$I/D \longrightarrow D/^2$	$I/D/^2 \longrightarrow D$
LÓGICA TRANSCEND. — ?	LÓGICA DIALÉTICA — LÓGICA FORMAL	LÓGICA DA SUBJETIVIDADE — LÓGICA DO INCONSCIENTE

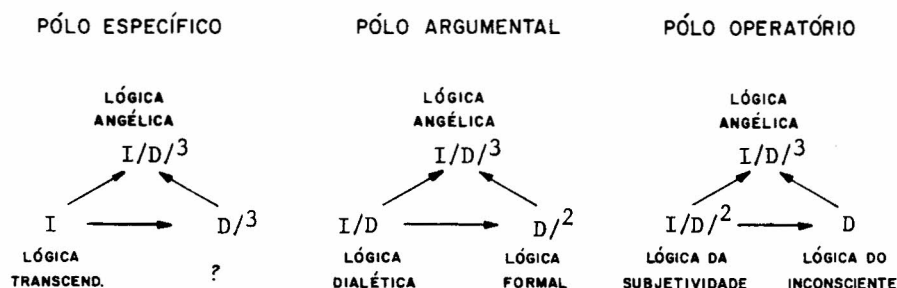



FIGURA 6.c

Vê-se, assim, de um lado, que a noção de sexualidade não se aplica com toda propriedade aos anjos, na medida em que nenhum dos três modos de síntese parcial do ser-angélico coincide com qualquer das sínteses parciais que caracterizam a sexualidade humana. De outro lado, deve-se reconhecer uma tri-polaridade do ser-angélico que, de certo modo, explicita a existência de um **espaço** inter-subjetivo a este nível da realidade, fato que traduz a impossibilidade da fusão total das personalidades angélicas: o amor-angélico como o amor humano, enquanto tais, são impotentes, por si, de promoverem a reconciliação da multiplicidade no Ser-Um.

Sabemos que a ordem da diversidade e a hierarquia dos anjos não se enquadram como matéria dogmática.

A patrística, inicialmente, oscila bastante quanto à ordem da sua diversidade. Parte-se de sete — os cinco nomeados por São Paulo —

acrescidos de anjos e arcanjos – cifra esta que é defendida , tan to por Irineu,quanto Orígenes (Vacant, A. p. 1208) |11|.

Este número cresce para nove com a adjunção de serafins e que rubins por Pseudo-Enoch.

Entre os demais Padres, a lista oscilava entre sete, oito (Gregó rio de Nissa, Basílio de Selencia, Stº. Agostinho), nove (Eusébio de Cesarreia, Crisóstomo, Cirilo de Jerusalém), dez e até onze (Gregório de Nisianzio).

Mesmo onde o número total coincide, a lista não é a mesma, o que constitui produto das diferentes identificações propostas.

Há casos em que a ordem é única por força da atribuição de uma única natureza aos anjos; a diferença de nomes refletiria a mera diferença de funções, como é o caso de Clemente de Alexandria.

A cifra de nove foi por fim adotada por Dionísio Areopagita (~500 d.C), autor do primeiro esboço de uma angelologia sistemáti ca que ele supõe baseada em São Paulo. Dionísio reconhece nove coros, agregados em três classes hierárquicas de três coros ca racterizados por suas funções: purificação, iluminação e aperfei çoamento (De coel. hier. 3-6).

A Igreja Ocidental tem como referência S. Gregório Magno que, por seu turno, baseia-se em Dionísio. Gregório Magno reconhece os

mesmos nove coros, nomeando-os:anjos, arcanjos, virtudes, potestades, principados, dominações, tronos, querubins e serafins. Também são divididos em três hierarquias, porém de modo diferente daquela originalmente proposta por Dionísio: anjos e arcanjos formam uma hierarquia, bem como os querubins e serafins; os cinco restantes compõem uma hierarquia intermediária. Gerônimo e Isidoro de Sevilha seguem, no essencial, as postulações de Gregório Magno.

Para a Igreja Oriental, a referência obrigatória é São João Damasceno, que, por sua vez, baseia-se também em Dionísio Areopagita. João Damasceno (De fide orth. 2,3ss), tal como Dionísio, enumera, igualmente, nove coros angélicos.

Na Igreja Síria, a divergência chega a se ampliar, admitindo-se até treze ordens; porém a maior ocorrência ainda é a de nove ordens em três hierarquias.

Quanto à Escolástica, a figura de maior relevo, todos sabemos, é São Tomás de Aquino, que aborda o assunto, mais uma vez, referindo-se a Dionísio. São Tomás adota os mesmos nove coros, acrescentando, entrementes, um curioso detalhe. Dentre eles destaca um grupo de cinco entes angélicos e sua justificação para tanto é de incrivel precisão: são aqueles que mantêm relações especiais com o nosso mundo, compreendendo: poderes, potestades, virtudes, arcanjos e anjos. Veja-se, a propósito, o que diz Tavard:

El Aquinate sube a cinco los órdenes angélicos que tie nen que ver directamente con este mundo: poderes, potes tades, virtudes, arcángeles y ángeles tienen que cumplir misiones en este mundo. Estas son tanto más amplias cuan to es superior el orden solicitado para ello. Los ángeles de la guarda forman el orden ínfimo. Estos pueden ilumi nar nuestro entendimiento y nuestro espíritu, comunican do conceptos a nuestro entendimiento. Con todo, éstos deben ser ofrecidos en forma abstracta para que sean apropriados a la manera abstractiva de nuestro conocer.

Suarez, neste particular, acompanha São Tomás e Duns Scot, divergindo em tantas questões de São Tomás, não o faz, entretanto, quanto a este assunto: segue também Dionísio.

Como os teólogos modernos têm cercado este assunto de uma grande cautela, não vêm trazendo à angelologia maiores contribuições. As sim, pode-se dizer que o que existe hoje de afirmativo, embora não oficial, é que, para a angelologia cristã, os anjos possuem uma ordem de diversidade de nove (ou sete), dividida em três clas ses hierárquicas, variando o agrupamento, de três classes de três ou duas classes de dois e uma de cinco. No caso de São To más de Aquino, destaca-se, por seu relacionamento com o mundo hu mano, uma subclasse de cinco elementos.

A concordância geral destas noções de onto-teologia com as princi

pais conclusões da tradição cristã, quanto à diversidade angélica – podemos dizer – é surpreendentemente exata. Para ambas, são nove os modos-formais de seres angélicos, podendo-se aceitar a redução para sete, em vista das repetições lógicas e,conseqüentemente, onto-lógicas. Ademais, como classes (ou coros) realmente irredutíveis cingem-se necessariamente a três. A distinção que faz São Tomás de Aquino quanto à existência de uma subclasse de cinco modos de ser dos anjos, expressa o fato de que o conjunto de nove modos compreende necessariamente os cinco modos de ser-subjetivos (ou humanos). E não é exatamente pelo relacionar-se com nosso mundo que São Tomás justifica a segregação da referida subclasse?

6.7 - Diversidade Por Opção

Além da diversidade por natureza em coros, os anjos subdividem-se em bons e maus, completamente bons e completamente maus.

Os anjos, como seres carentes, sentem a falta (do **outro**) e, ao mesmo tempo, têm, em si, impressa sua destinação maior: serem parte do projeto deste próprio **Outro**. Porque são livres quanto à sua destinação efetiva (e não projetiva), podem perverter-se. É exatamente isto o que nos explica Schmaus:

> "Os anjos, como os homens, são capazes de se opor ao apelo divino a um diálogo constante com Deus num contato livre de todo véu. Constitui verdade de fé o fato de que alguns anjos se opuseram ao chamado de Deus. Dificilmente podemos resolver a questão: se Deus os submeteu a verdadeira prova; parece mais oportuno responder pela negativa. Em todo caso, não sabemos coisa alguma sobre o ti

po e duração de uma possível prova. E com relação à espé cie de pecado que cometeram os anjos, na Sagrada Escritu ra só encontramos algumas insinuações. Se todo pecado co meça com o orgulho (Eclo 10,12), sem dúvida o pecado do diabo há de também ter começado com o orgulho. A respei to do opositor que tenta seduzir com poder satânico, le mos que pretende elevar-se acima de Deus e de todo o san to (2Ts 2,4)."

Seu pecado, obviamente, é ignorar, negar, contrapor-se ou pre tender substituir o Criador: seu nome é orgulho Não é outra a opinião de S. Tomás citado por Tavard:

"Como los restantes teólogos de su tiempo, Tomás de Aqui no tiene el pecado de los ángeles por un pecado de orgu llo. La eternidad de su castigo está fuera de cuestión. Lucifer cayó en su primer acto libre, que siguió al pri mer instante de su vida."

As razões que nos levam a afirmar que os anjos formam uma mul tiplicidade, a priori , devem ser também estendidas aos demô nios.

Justamente por não possuírem um inconsciente, sua rebelião é, ou

foi, instantânea e irrevogável. A mesma opinião é compartilhada pela maioria dos teólogos, embora com justificações um tanto imprecisas, como se vê em Seemann.

"Quando peca um anjo, quando se rebela contra Deus, então o faz, em sua pura espiritualidade e maior perfeição de sua natureza, com energia e decisão da vontade muito maiores que o homem. Por isso é a prova dos anjos uma só e única. A rebelião deixou no anjo caído um total amadurecimento e obcecação da vontade, a qual exclui a possibilidade de uma conversão. O fato e o conhecimento de estar eternamente reprovado e encadeado ao mal reforça somente este estado e o torna um suplício inimaginável. Quanto às potências naturais do conhecer, querer e agir, podemos concluir que permaneceram no anjo caído, no demônio, ainda que obscurecidas e erradas com respeito ao fim."

como também em Schmaus:

"Seguramente consistiu o pecado em que Satanás, cego por sua própria - embora criada - glória, ignorou a dependência de Deus, rejeitando portanto sua condição de criatura e aspirando a uma autonomia que só competia a Deus para a ordem de sua vida. Como nos homens, no caso do diabo temos de aceitar que, no primeiro momento de sua exis

tência, se encontrou ante a pergunta se queria ou não aceitar sua condição criada, e instantaneamente se rebelou contra Deus seu criador. Não que o motivo primário da rebelião de Satanás contra Deus haja sido o conhecimento de que devia curvar-se ante seu Filho encarnado. Tal revolta, contudo, emanada de seu próprio interior, levou-o a perseguir por todos os lados os planos salvíficos de Deus, principalmente em seu ponto mais alto, em Jesus Cristo. A decisão de Satanás é para sempre irrevogável, pois se produziu com toda a concentração de suas altas forças espirituais."

Como os anjos são criados bons, sua insubmissão ao Criador, em certo sentido, é também a negação de sua própria natureza , tal como ocorre com o homem. Esta mesma opinião encontram-se claramente defendida em Seemann:

"Não sem razão se insinuou várias vezes que a primeira e maior astúcia do demônio consiste em se negar a si mesmo. Onde se duvida de sua existência ou quiçá se negue, obtém ele as melhores possibilidades para uma atividade promissora."

O homem mau é um homem decaído, o que formalmente significa negar-se o nível $I/D/^2$ e rebaixar-se ao nível I/D , vale dizer, fazer de si e dos outros mera objetividade. É auto-negar-se, como subjetividade, escravizando-se a

algo ou manipular-se como mero objeto (hedonismo); é também fazê-lo em relação a terceiros.

De modo semelhante, ocorre com os anjos: o anjo mau é um anjo decaído, do nível $I/D/^3$ para o nível I/D^2, razão pela qual o demônio, ao rebelar-se, volta-se naturalmente para a tarefa de enganar e atormentar os homens, o que, no fundo, não é muito mais do que, por si, conseguem alguns desses mesmos homens, como bem observa Seemann:

> "Não é apenas um anjo de desgraça, mas intenta prejudicar os homens para os afastar de Deus. Aparece o demônio no texto citado de forma inequívoca como o adversário de toda piedade humana e temor de Deus. Não tem outro interesse que o de induzir ao desespero e de instigá-lo assim à rebeldia contra Deus."

Por isto, não é sempre fácil discernir o humanamente perverso do possuído pelo demônio; a diferença só é clara ao próprio demônio que, como qualquer anjo, é, a si, inteiramente transparente: ele sempre sabe o que está realmente fazendo.

Que pode oferecer ao homem o demônio? Por ser um enganador, oferece, é óbvio, o que não tem, razão mesma de sua revolta: o poder absoluto quando, na verdade, como todos os anjos, tem apenas um muito elevado saber. É exatamente pela demonstração de saber que mais facilmente ilude o homem, para quem, é voz corrente, sa

ber e poder tendem a confundir-se.

A busca do poder, a qualquer preço, é uma das reduções possíveis do subjetivo ao objetivo, vale dizer, do ser-subjetivo ao político (ou lógico). Existem duas outras alternativas um pouco menos graves: a redução do ser-subjetivo ao econômico (concreto) e ao cultural (simbólico). São estas exatamente as oportunidades suplementares que o homem oferece ao demônio: tentá-lo pela riqueza (ou prazer corporal) e tentá-lo pelo valor simbólico (ou sucesso).

Não foram exatamente destes três tipos as tentações que o demônio fez o Cristo no deserto? Veja-se, para confronto, como o episódio é visto e interpretado por Schmaus:

> "Na primeira tentação (Mt 4,3s; Lc 4,3s), Satanás quer aproveitar a situação em que se encontra Jesus após 40 dias de jejum. Ele tem fome, Satanás lhe pede: "Se és o filho de Deus, manda que esta pedra se converta em pão". A tentação não está em que ele incite Jesus a saciar a fome, mas em querer movê-lo a usar sua missão para a própria satisfação corporal, para as necessidades terrenas, abusando dela em benefício próprio. Jesus nega-se a pôr sua missão a serviço de fins terrenos; a palavra de Deus que deve anunciar tem prioridade sobre todo o terrestre. Na segunda tentação (Mt 4,5ss; Lc 4,9-13) sugere o diabo a Jesus um milagre espetacular; Ele deve atirar

-se do pináculo do templo. O diabo apresentando-se como teólogo, baseia sua pretensão nas palavras da Escritura: "Aos seus anjos recomenda que se tomem em suas mãos para que não tropece teu pé contra uma pedra". O diabo cita a própria palavra divina para induzir Jesus à infidelidade contra Deus. A tentação estava em que o diabo, desempenhando papel piedoso, mostrava a Jesus um caminho fácil e rápido para oferecer à multidão sedenta de espetáculos e sensacionalismo o que ela desejava ver e ouvir, de modo a ser facilmente atraída à fé na condição messiânica de Jesus. Jesus, porém, repele a sugestão com as palavras: Está escrito, não "tentarás" a Deus. O comportamento proposto pelo diabo não seria convincente, antes intimidaria os espectadores, o que não seria autêntica pregação da palavra de Deus, pois não conduziria a uma verdadeira conversão e renovação que só se pode realizar mediante o arrependimento e a penitência de par com a decisão responsável da consciência. Na terceira tentação (Mt 4,8-12; Lc 4,5-8) mostra o diabo a Jesus a glória e o poder deste mundo e lhe promete tudo se, caindo de joelhos, o adorar. Até então Satanás assumira ares piedosos, agora se apresenta como o senhor da terra."

O fato de o demônio, efetivamente, ser de nível superior ao homem, não faz deste, necessariamente, uma sua vítima inexorável. Porém, não é pelo saber ou fazer que o homem pode a ele resistir, mas através da fé que, de algum modo, é sua participação em

uma instância superior ao próprio demônio — única maneira, pois, do homem transcender à sua própria condição. Compare-se isto com o que afirma Seemann:

> "Resume-se ela na constatação seguinte: Satanás existe como ser pessoal, sujeito à soberania de Deus e procura prejudicar ao homem por desgraças, para instigá-lo à sublevação contra Deus e induzi-lo à apostasia. E contudo é o homem capaz de resistir, com a força de Deus, a Satanás e conservar a fidelidade ao Ser soberano."

A ajuda de terceiros só pode vir pela linguagem, não obviamente enquanto uso mágico (pela força do significante), porém enquanto expressão da fé (pela força da significação). Schmaus alerta-nos sobre o papel exclusivo da palavra na prática de Jesus:

> "Não nos pode também passar despercebido o fato de que Jesus não usa nenhuma prática mágica, antes ordena aos malignos com uma simples palavra. Uma interpretação puramente existencial só poderá ver na figura do diabo uma imagem do mal no próprio homem."

Por fim, cabe assinalar que a admissão da existência do demônio não implica nenhum dualismo maniqueísta: entre Deus e o demônio há uma diferença simétrica entre bom e mau, mas, superior a isto, existe uma diferença assimétrica de níveis. Daí, é forçoso concluir que, ao cabo e para sempre, Deus prevalecerá. Esta é a

crença da Igreja, como assinala Schmaus:

"A Igreja muitas vezes manifestou sua crença na existência de espíritos maus. Como vimos antes, a Igreja na antiguidade cristã rejeitou toda espécie de dualismo. Segundo essas condenações eclesiásticas, existe certamente o diabo; porém este não é um princípio mau, antidivino e equiparável a Deus. Os diabos são antes espíritos decaídos, aos quais Deus permite produzir males no mundo. O texto principal é dado no IV Concílio de Latrão (DS 800); este concílio nega que Deus tenha criado espíritos maus enquanto tais, porém pressupõe a existência destes, como a dos espíritos bons."

6.8 - Conclusão

De tudo o que foi apresentado sobre os anjos,no contexte da presente onto-teo-logia, podemos relacionar as seguintes proposições fundamentais:

a) Os **anjos** são possíveis.

b) Os **anjos** têm um status onto-lógico intermediário entre Deus e os homens, tanto com respeito ao seu pensamento quanto à sua realidade. Eles são dotados de personalidade (consciência individual).

c) Os **anjos** são criaturas de Deus.

d) Os **anjos** são seres espirituais, espiritualidade esta interme

diária entre a espiritualidade humana (subjetividade) e a espiritualidade absoluta de Deus. Eles podem interceptar o mundo humano a seu talante e apresentar-se, aí inclusive, com uma **secção** corporal visível.

e) Os **anjos** possuem uma quase-onisciência (excluem-se apenas os desígnios de Deus, para o que lhes seriam exigidas a fé e, acima, a Graça); embora livres e dotados de vontade, seu poder é limitado tanto em relação a Deus como em relação ao homem, a menos que ajam por delegação divina. São transparentes a suas próprias decisões, razão pela qual decidem de forma repentina e definitiva.

f) Os **anjos** são orientados, constitutivamente, para Deus, estando, porém, em sua vontade, assumir ou não esta orientação. A efetivação de seu ser-para-Deus só se consuma pela Graça.

g) Os **anjos** constituem-se em mensageiros e intérpretes do logos divino em relação ao homem. Possuem uma linguagem de nível lógico I/D/[4], além das limitações dos teoremas de Gödel, o que lhes permite tudo dizer e compreender; porém, excluídos que estão da linguagem intra-divina, é vedado a eles o poder criador a partir da palavra, ou, o que é o mesmo, do nada.

h) Os **anjos** distribuem-se, formalmente, em nove coros, redutíveis a sete se excluídas as identidades formais. De fato, a ordem de sua diversidade cinge-se a apenas três hierarquias.

Dentre as nove alternativas, há um subconjunto de cinco coros que possuem a especificidade da correlação (comunicação) com o mundo humano.

i) Os **anjos**, por opção, subdividem-se em bons e maus. Os maus demônios são anjos decaídos; seu pecado é o orgulho, e sua revolta caracteriza-se fundamentalmente por negar sua própria essência: ser-para-Deus. O demônio volta-se naturalmente para o homem, e seus modos de tentação são, em primeiro lugar, a oferta de poder (lógico ou político) — que é exatamente o que ele não possui e razão mesma de sua revolta — e, em segundo lugar, a oferta de bens materiais (concreto ou econômico) e de sucesso (simbólico ou cultural).

Na prática, torna-se difícil, se não impossível, discernir o homem que, por si, alucinado, envereda pela busca do poder absoluto sobre os outros homens, daquele que sofre o envolvimento do demônio. Isto, entretanto, não é o que mais importa, se, qualquer que seja a hipótese, estivermos convictos de que, um pouco pelo saber, muito mais pela fé, será sempre possível resistir-lhes.

Todas estas proposições, parece-nos, encontram uma grande similitude com as assertivas, se não todas, pelo menos com aquelas de maior prestígio e aceitação, na angelologia de tradição cristã. Também, a nosso ver, nada de muito importante foi omitido. Perguntemo-nos, agora: poderia ter sido diferente?

BIBLIOGRAFIA

INTRODUÇÃO

1 - KÜNG, Hans. *Dieu existe-t-il?* Paris, Ed. du Seuil, 1981.

2 - SAMPAIO, L. S. C. de. *Noções elementares de lógica.* Rio, Inst. Cultura-Nova, 1988. (xerografada)

3 - ——— *Lógica e cultura.* Rio, Inst. Cultura-Nova, 1989. (xe-grafada)

CAPÍTULO 1

1 - BULTMANN, Rudolf. *Jésus - mythologie et démythologisation.* Paris, Ed. du Seuil, 1986.

2 - DIÉGUEZ, Manuel de. *Jésus.* Paris, Lib. Fayard, 1985.

3 - KIERKEGAARD, S. *Oevres complètes.* Paris, Éd. de l'Orante, 1977

4 - KÜNG, Hans. *Dieu existe-t-il?* Paris, Ed. du Seuil, 1981.

5 - MONDIN, Battista. *The principle of analogy in protestant and catholic theology.* Hague, Martines Nijholf, 1968.

6 - PLATÃO. *A república.* S. Paulo, Atena Ed., 1955.

7 - RAHNER, Karl. *Teologia e antropologia.* S. Paulo, Ed. Paulinas, 1969.

8 - TILLICH, Paul. *Teologia sistemática.* S. Paulo, Ed. Paulinas, 1984

9 - TOYNBEE, Arnold. *Estudio de la Historia.* Madrid, Alianza Ed., 1981

CAPÍTULO 2

1 - DEBRAY, Régis. *O escriba - Gênese do político.* Rio de Janeiro, Retour, 1983.

2 - HEGEL, G. W. F. *Science of logic.* London, George Allen & Unwin, 1951.

3 - ——— *Fenomenología del espíritu.* México, F. de Cultura Económica, 1971.

4 - HEIDEGGER, Martin. *Introdução à metafísica.* Rio de Janeiro, Tempo brasileiro, 1966.

5 - JUNG

6 - JURANVILLE, A. *Lacan et la philosophie.* Paris, P. U. F., 1984

7 - LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural.* Rio de Janeiro, Tempo brasileiro, 1970.

8 - MARX, Karl.

9 - SAMPAIO, L. S. C. de. *Noções elementares de lógica.* Rio, Inst. Cultura-Nova, 1988. (xerografada)

CAPÍTULO 3

1 - HEIDEGGER, Martin. *Introdução à metafísica.* Rio de Janeiro, Tempo brasileiro, 1966.

2 - PLATÃO, *A república.* S. Paulo, Atena Ed., 1955

3 - SAMPAIO, L. S. C. de. *Noções elementares de lógica.* Rio de Janeiro, Inst. Cultura-Nova, 1988. (xerografada)

4 - ——— *Lógica e economia.* Rio de Janeiro, Inst. Cultura - Nova, 1988. (xerografada)

CAPÍTULO 4

1 - AGOSTINHO, Santo

2 - BARDET, Jean. *Le signiture du Dieu-Trine*. Paris, Éd. de la Maisnie, 1982

3 - CHARDIN, Teillard. *La place de l'homme dans la nature*. Paris, Union Générale d'Éd., 1956

4 - COLOMER, S.J. *A morte de Deus*. Porto, Liv. Tavares Martins, 1972.

5 - FORD, David. *The modern theologians*. v. I e II. New York, Basil Blackwell, 1989

6 - GREISCH. *L'age herméneutique de la raison*. Paris, Les Éd. du Cerf, 1985.

7 - HEGEL, G. W. F. *Enciclopedia de las ciencias filosoficas*. Ed. Libertad, 1944.

8 - HEIDEGGER, Martin. *Introdução à metafísica*. Rio de Janeiro, Tempo brasileiro, 1966.

9 - KÜNG, Hans. *Dieu existe-t-il?* Paris, Ed. du Seuil, 1978.

10 - LAHIGUERA, F. G. *Los concilios ecuménicos*. Valencia, Ed. Cosmos, 19

11 - OLGIATI, Francisco Mons. *As verdades básicas do cristianismo*. S. Paulo, Liv. Salesiana Ed., 1952.

12 - RAHNER, Karl. *Curso fundamental sobre la fé*. Barcelona, Ed. Herder, 1984.

13 - ROBER; J. D. *A propos d'un article de Jean-Luc Marion sur le prémier nom de Dieu*. Révue Théologique de Louvain, 17e année, 1986. Fasc. 2.

14 - SAMPAIO, L. S. C. de. *O mundo concreto. Tempo-espaço e materialidade. Partículas e forças*. Rio de Janeiro, Inst. Cultura-Nova, 1988. (xerografada)

15 - ______ *Noções elementares de lógica*. Rio de Janeiro, Inst. Cultura-Nova, 1988. (xerografada)

CAPÍTULO 5

1 - BARTH, Karl. *Hegel*. Neuchatel, Delachaux & Niestlé S. A.,1955.

2 - KANT, Emmanuel. *La religion dans les limites de la simple raison*. Paris, J. Vrin, 1979.

3 - KÜNG, Hans. *Dieu existe-t-il?* Paris, Ed. du Seuil, 1981.

4 - RAHNER, Karl. *Curso fundamental sobre la fé*. Barcelona, Ed. Herder, 1984.

CAPÍTULO 6

1 - BARTMANN, Bernardo. *Teologia dogmática*. Rio de Janeiro, Ed. Paulinas, 1962.

2 - HEGEL, G. W. F. *Enciclopedia de las ciencias filosoficas*. Buenos Aires, 19 Libertad, 1944.

3 - MACINTYRE, A. J. *Os anjos - uma realidade admirável*. Rio de Janeiro, Rev. Continente,Ed., 1983.

4 - M<u>ac</u>GREGOR, G. *Angels - ministers of Grace*. N. York, Paragon, P., 1988.

5 - RAHNER, Karl. *Anjo e angelologia*. *In*. *Sacramentum Mundi*,S. *V*.

6 - SEEMANN, Michael & ZÄHRINGER; Damasua.*Angelologia e teologia na história pré-cristã*. *Seção I, II, e III*. *In*. *A história salvífica antes de Cristo*. Petrópolis, Ed. Vozes, 1973. In. *Misterium Salutis, vol. II. Tomo 4*.

7 - SCHMAUS, Michael. *A fé da Igreja - Cristologia*. Petrópolis, Ed. Vozes, 1976.

8 - TAVARD, Georges. *Los ángeles in história de los dogmas*. Madrid, B. A. C., 1973. Tomo II, caud. 2.b.

9 - TOMÁS , de Aquino. *Suma teológica*. Porto Alegre, L. Sulina Ed., 1980.

10 - ——— *De unitate intellectus*.

11 - VACANT, A., MANGENOT, E. & AMANN, É. *Dictionnaire de Théologie catholique*. Paris, Létouzey et Ané, 1930. Tomo I, parte I.